Lendvai L. Ferenc – Nyiri J. Kristóf

A FILOZÓFIA RÖVID TÖRTÉNETE

A Védáktól Wittgensteinig

Kossuth Könyvkiadó / 1974

ISBN 963 09 0083

Előszó

Könyvünkkel a filozófia története iránt érdeklődők számára kívánunk rövid bevezetést nyújtani; egy ilyen jellegű munka érezhető hiánya bátorított bennünket arra, hogy az itt adódó nyilvánvaló buktatókat vállaljuk. A könyv a kapitalizmus előtti korok filozófiájának történetét és a polgári filozófia történetét tárgyalja. Könyvünkben mindvégig arra törekedtünk, hogy a filozófiai eszméket a társadalmi teljesség részeként mutassuk be. E törekvésünkben, módszertani példaként, mindenekelőtt Hauser Arnoldnak a művészet és irodalom társadalomtörténetéről írott munkája, valamint Lukács György műve, *Az ifjú Hegel* hatottak ösztönzően. Forrásaink részletes felsorolásával nem terheljük az olvasót: ami az összefoglaló jellegű filozófiatörténeteket illeti, itt Hegel alapvető jelentőségű előadásain kívül a régebbi munkák közül Karl Vorländer, az újabbak közül F. C. Copleston művét használtuk; a *Bevezetés*ben a Kossuth Kiadónál 1971-ben megjelent *Munka és emberréválás* című kötetre, továbbá Hahn István és Tőkei Ferenc különböző munkáira is támaszkodtunk.

Köszönetet mondunk Erdélyi Ágnesnek, Faragó-Szabó Istvánnak, Hermann Istvánnak, Hont Istvánnak, Munkácsy Gyulának, Simon Endrének, Tőkei Ferencnek és Vidrányi Katalinnak, akik megjegyzéseikkel és tanácsaikkal a kézirat végleges megfogalmazásában segítségünkre voltak. A kézirat technikai elkészítésében Fürst Beáta és Orbán Lívia voltak segítségünkre.

Budapest, 1973. július. *A szerzők*

Hogy a nagy emberi kérdések a filozófia nyelvén vagy más nyelven fogalmazódnak-e meg, hogy melyik nyelv, milyen forma hordozza a legalkalmasabb választ: ez koronként, társadalmanként, még egyénenként is változó. Mi az ember? mi az élet értelme? merre tart a világ? – választ adni itt nemcsak a filozófia próbál. A vallás, a művészet, a tudomány sem törekszenek másra. Örök filozófiai kérdések már csak azért sem léteznek, mivel a filozófiai gondolkodásmód nem minden kor sajátja; s maguk a filozófiai kérdések is, ahogy az idők változnak, mások és mások. A filozófiai eszmék történetét (csakúgy, mint a vallások, a művészetek, a tudományok történetét) lehetetlen önmagából megértenünk: a filozófiai kérdések filozófián kívüli problémákban – társadalmi, gazdasági problémákban, a korabeli vallás, művészet vagy tudomány problémáiban – gyökereznek, s a válaszokat filozófián kívüli tényezők meghatározóan befolyásolják. Ha tehát most bevezetésként, Marx nyomán, *az emberiség történelmének rövid vázlatát* adjuk, ezzel kettős célt követünk: egyfelől arra a valóságos folyamatra utalunk, melynek a filozófia története pusztán eszmei visszfénye; másfelől állást foglalunk azokkal a legáltalánosabb problémákkal kapcsolatban, melyek a filozófiában, annak története során, felvetődtek.

*

Az ember a természet része, ugyanakkor világosan el is válik a természettől. Az ember *tudatos* lény, bármit jelentsen is ez. Ám megmagyarázni, hogy az öntudatlan természetből az emberi tudatosság hogyan szakadt ki, ez nem csupán történeti-leíró probléma, *ez mintegy logikai probléma is,* abban az értelemben, hogy az itt szóba jövő régészeti leletek és pszichológiai megfigyelések értelmezése az értelmezésben szerepet játszó fogalmak radikális tartalmi vizsgálatával jár együtt. Az emberi tevékenységet, *munkát,* az állati viselkedéstől annak tudatos volta különbözteti meg; de ezt a tudatosságot éppen a munka alakította ki. Ahogy Engels mondta: „a munka teremtette meg magát az embert". Az emberi beszédet az állati jelzőrendszerektől, ugyanígy, annak tudatossága különbözteti meg: de a tudatosság létrejöttét, a gondolkodás jelenségét magyarázandó, éppen a *nyelv*re kell hivatkoznunk. „Az ember – írta a nagy nyelvész, Wilhelm von Humboldt – csak a nyelv által ember; ahhoz azonban, hogy a nyelvet feltalálhassa, már embernek kellene lennie." *Az emberi nyelv, az emberi munka hozta csak létre az embert;* s ha valaki – a fogalmi körbenforgást megszüntetendő – itt a fejlődés folytonosságára hivatkozik, ezzel a paradoxont még nem oldja fel, legfeljebb időben szétteríti, ama feltételezett folytonosság minden pillanatához hozzárendeli. A döntő az a felismerés, hogy a tudatosság kialakulása olyan folyamat volt, melyben a változások elsődlegesen nem az emberré váló lény benső világában, nyiladozó értelmében, a szubjektív oldalon léptek fel, hanem *az objektív oldalon,* az emberré váló lény természeti környezetében, e lény fizikai viselkedésében, az általa öntudatlanul létrehozott fizikai változások, tárgyak és szokások önnön dinamikájában, a csoport kollektív viselkedésében: a szubjektív változások e folyamatnak inkább csak eredményét jelentették. Ezt a felismerést, mely a mai antropológiában egyre inkább ural-

kodóvá válik, a marxizmus klasszikusai, materialista emberfelfogásukra támaszkodva, elméletileg előlegezték.

Az embert az állatvilágból a természetes kiválogatódás mechanizmusa emelte ki; ama sokféleséget, mely a válogatódás anyagát képezhette, spontán biológiai változások, mutációk teremtették meg. Magyarázatra szorul, hogy milyen tényezők terelték a természetes kiválogatódást éppen az adott irányba. A tudomány mai álláspontja szerint az ember olyan lényektől származik, melyek az ember és a ma élő emberszabású majmok közös ősei voltak. Kelet-Afrika őserdeiben éltek, a feltételezések szerint tíz-harminc főnyi falkákban; idejük java részét a fákon töltötték, de meglehetősen gyakran lekerültek a talajra is, ahol félig felegyenesedett testtartással állni és futni tudtak. Esetenként botot vagy követ használtak szerszámként, és – a mai csimpánzok viselkedése után ítélve – előfordulhatott, hogy kezükkel és fogukkal némileg átalakították az ilyen szerszámokat, s hogy rövid ideig magukkal is hurcolták azokat. A környezeti tényezők romlása, a növényzet elszegényedése – ezekről a változásokról a geológia tudósít – egyes csoportjaik életmódjának átalakulásához vezetett. Az összefüggő trópusi erdőség szétszórt facsoportok tarkította szavannává ritkult: egyes falkák lassan pusztuló, elszigetelt erdőcskékben maradtak fogva. A természetes kiválogatódás itt azoknak a falkáknak kedvezett, melyeknek tagjai fizikumuknál fogva képesek voltak arra, hogy a nyílt térségeken át másik erdőt közelítsenek meg: a többiek kipusztultak. A biztonságos földi közlekedést lehetővé tevő tulajdonságok fajfenntartási értéke nem az volt, hogy általuk újfajta életmódra térhettek át, hanem az, hogy folytatni tudták a hagyományost. A falkák között versengés folyt. Az erdőket, a fákat, hosszabb távon, az erősebbek tartották meg birtokukban; a gyengébbek újra meg újra az erdők szélére vagy a nyílt térségre szorultak, ahol éhségnek, szomjúságnak, nagy ragadozóknak estek áldozatul. A kipusztulók

száma aránytalanul nagy lehetett. A fák az erősebbeknek maradtak: a sikeres falkák tagjai közül kerültek ki a mai nagy emberszabású majmok ősei. – Miben lássuk azokat a biológiai és viselkedésbeli tényezőket, melyeknek véletlen egymásraépülései oda vezettek, hogy a szavannák kényszerű vándorainak egyes falkái mégis fennmaradtak? Itt, a miocén és a pliocén geológiai korhatárán, úgy tízmillió évvel ezelőtt, már a *hominidák* története kezdődik. A rendszeres szerszámhasználat a rendszeres kétlábon járással, az egyenes testtartás felvételével a legszorosabb összefüggésben alakulhatott ki. Azok a csoportok, melyek egyedei a primitív szállításra – kövek, botok huzamosabb megőrzésére, az azonnal nem elfogyasztható táplálék (mondjuk, egy nagyobb ragadozó által elejtett állat teteme, melyhez a ragadozó éppen visszatér) tovahurcolására – fokozott hajlamot mutattak, a nyílt térségek veszélyeivel könnyebben birkózhattak meg; és ez a hajlam éppen azoknál a csoportoknál nyilvánulhatott meg, melyek tagjai viszonylag jól mozogtak két lábon is. Az eszköz- és táplálékszállító viselkedés kialakulása és megrögződése nem feltételez magasabb fokú hominida tudatosságot: olyan viselkedési séma ez, mely a természetes kiválogatódás és az öröklődés, illetve csoporthagyomány mechanizmusai révén is általánossá válhatott. Ám e viselkedés *a tudatosság struktúráját*, az „emlékezet" és „előrelátás" külső jegyeit hordozza, és idővel, az emberré válás egy későbbi stádiumában, más tényezőkkel együtt, hozzájárul a tudatosság mint pszichikai jelenség kialakulásához. Hasonlóképpen a *szerszámhasználat és szerszámkészítés*. A szerszám, fizikai mivoltában, meghatározza használhatóságának módját, s a sikeresebb szerszámok kiválogatódása, melyet használóik kiválogatódása közvetít, a sikeresebb szerszámhasználati módok kiválogatódását is jelenti. A későbbi, már szerszámkészítő hominidák, a pleisztocénban két-hárommillió évvel ezelőtt megjelenő *australopithecus*, majd a kb. félmillió évvel ezelőtt meg-

jelenő *homo erectus*, és nagyon sokáig még a mai ember, a *homo sapiens* is, nem „javított" eszközein, hanem változatlanul újratermelni igyekezett azokat: a létrehozott eszközök spontán különbözőségei szolgáltatták azután azt a sokféleséget, mely a kiválogatódás anyaga lehetett. Az embert az állattól az különbözteti meg, hogy nem egyszerűen *van* a természetben, hanem *viszonyul* ahhoz: mintegy távolságot tart; nem olvad bele környezetébe, hanem közvetett, gondolatilag közvetített kapcsolatban van vele. Ez az egészen különleges kapcsolat a munkában és a nyelvben alakul ki.

Az emberi tevékenység objektívvá, önállóvá vált eredményeit *objektivációknak* mondjuk. A munka (munkaeszközök és rögzített munkafolyamat) és a nyelv a legfontosabb objektivációk. A puszta szerszám*használatot* – melyben a szervezet, mondhatni, szervetlen tagokkal egészül ki – nem nevezzük munkának. „A munka – írta Engels – szerszámok készítésével kezdődik." „Az embereket az állatoktól – írta Marx – megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket." Mi az, ami a munkát a sajátosan emberi magatartás kibontakozásának folyamatában oly rendkívüli jelentőségűvé avatja? *A munkafolyamatban* az ember úgy hat a tárgyakra, hogy közben azok egymásra is hatnak, egymást a természet törvényeinek megfelelően alakítják: kölcsönhatásukban specifikus oksági összefüggések nyilvánulnak meg, melyeket a munkafolyamat struktúrája szükségképpen leképez. Maga az ember csak eleve meghatározott, biológiai mivoltára jellemző módon léphet kapcsolatba a természettel: a munkafolyamat struktúrájában azonban a természet egész sokfélesége közvetítődik. Másrészt csak a munkafolyamatban válik a természet az ember számára egyáltalán tárggyá. Az ember megkülönbözteti önmagát a világtól: alanyként, szubjek-

tumként áll azzal szemben. A munkafolyamat legkezdetibb formáiban így a gondolkodás objektív, fizikai előképét láthatjuk. A *nyelv* az a másik alapvető rendszer, melyben a tudatosság struktúrája a tudat szubjektív, pszichikai jelenségét megelőzően létrejön. A nyelv, mind történetileg, mind logikailag tekintve, elsődleges a szubjektív tudathoz képest: „a nyelv – írta Marx – *maga* a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudat". A nyelv eredetileg nem több, mint primitív, állati *hívórendszer*. Ilyen hívórendszer meglétét a majom és az ember közös ősénél is feltételezhetjük. A hívórendszer kevés számú jelből áll, melyeket használójuk biológiailag fontos helyzetekben – táplálék felfedezése, veszély felismerése, a társaság vágya – mintegy reflexszerűen hallat. A jelek térbelileg nem különülnek el az azokat kiváltó ingerektől. Kölcsönösen kizárják egymást, azaz összetett helyzetre nem összetett jel, hanem a helyzet egyik vagy másik összetevőjének megfelelő egyszerű jel lesz a válasz. A hívórendszer elemei végső egységek, további elemekre nem bonthatók: az egyes jelek globálisan különböznek egymástól. Ez a zárt hívórendszer, a feltételezések szerint, öröklődés útján származott át nemzedékről nemzedékre: a hagyománynak legfeljebb kiegészítő szerep jutott. A hívórendszer továbbfejlődésének magyarázatához a jelek olykor zavart használatát kell feltételeznünk. Előfordulhatott, hogy az összetett helyzetbe kerülő korai hominida, aki, mondjuk, egyszerre pillantott meg valami kívánatos táplálékot és egy veszélyes ragadozót, olyan – értelmetlen – kiáltást produkált, melyben a két vonatkozó jel jellemzői keveredtek. Az összetett helyzetek és zavart reakciók viszonylagos gyakorisága éppen azoknál a falkáknál lehetett nagy, melyek megszokott környezetük elhagyására kényszerültek; és a hibás hívójeleket a falka tagjai többnyire nyilván nem vették tekintetbe, vagy csak azok egyik elemére reagáltak. Elképzelhető azon-

ban, hogy a zavart jelre olykor zavart – összetett – reakció született: és az ilyen reakcióknak nagy fajfenntartó értékük volt. A természetes kiválogatódás így a hívórendszer nyíltabbá válásának, kombinációs lehetőségek kialakulásának kedvezett: és a folytonosságot itt már inkább a hagyomány, mint az öröklődés biztosította, ami azt is jelenti, hogy a kiválogatódás egyre inkább tanulékony egyedekből álló csoportok megjelenéséhez vezetett. Amint a szállítás funkcióját fokozatosan a kéz vette át, a száj többnyire elfoglaltság nélkül maradt: a korai hominidák korlátlanul fecseghettek, azaz nyílttá vált hívórendszerük jeleit – ezt a rendszert *előnyelvnek* nevezhetjük – a kiváltó ingerek távollétében is, mintegy verbális játékként, hallathatták. Ezzel adva volt a jelek és kiváltó ingereik térbeli eltávolodásának lehetősége: a veszély távollétében hallatott játékos veszélyjel védekező eszközök őrzésére és készítésére indíthatott – az „előrelátás" struktúráját teremtette meg. A felegyenesedett testtartás az arc és a szájüreg olyan alaki változásaihoz vezetett, melyek a hangképző szervek finomodását tették lehetővé. A pontosabb artikulációra egyre inkább szükség is volt, hiszen állandóan növekedett a jelek száma: az előnyelvből a tulajdonképpeni nyelvre való átmenetet azután az jelentette, amikor a beszéd hangzási és értelemhordozó egységei már nem önmagukban, hanem kölcsönös elrendezettségükben kezdtek funkcionálni. – Az objektivációs rendszerek fejlődését rendkívül meggyorsította az emberi agy térfogatának tetemes megnövekedése. Ez viszonylag késői fejlemény – a homo erectus megjelenéséhez kötődik. A rendszeres szerszámkészítés – és, ezzel szükségszerű összefüggésben, a nyelv – legalább kétmillió évvel korábban alakult ki, mint a tulajdonképpeni emberi szubjektum. A megnövekedett agytérfogat biológiailag olyan hátrányokkal jár, melyekkel szemben a fejlettebb idegrendszer előnyei csak akkor érvényesülhettek, amikor

az objektivációkban és azok struktúrájában a tevékenység emberi természete már adva volt.

A biológiai értelemben mai ember, a homo sapiens, úgy százezer évvel ezelőtt jelent meg. Életmódjára – az *ősi társadalom* technikai és szellemi kultúrájára – a régészeti leleteken kívül a ma élő legprimitívebb népek tanulmányozásából is következtethetünk. A technikai tökéletesedés a megelőző hosszú korszakhoz képest rendkívüli. A kőfeldolgozás technikája nagymértékben differenciált; a kövön kívül a csont is az eszközkészítés nyersanyagává válik; megszületik az íj és nyíl. A technika egyes eredményei közösségről közösségre vándorolnak: az addig szinte teljesen elszigetelt törzsek alkalmilag terméket cserélnek. Az új technika folytán a vadászat hozama megsokszorozódott: az ősi társadalom embere elsősorban vadász, a gyűjtögetés és kezdetleges növénytermesztés asszonyi munkává, kiegészítő tevékenységgé lesz. A kor világképe *mágikus:* a vadászat sikerét nemcsak az ügyesség és a tudás, hanem bizonyos szertartások, rítusok is segíteni hivatottak. Jellegzetes mágikus eljárás az elejtendő állat képének megrajzolása, mintegy az állat előzetes birtokbavétele: a képzőművészet kezdetei mágikus szertartásokban gyökereznek. A mágikus világkép tartalmát a magunk fogalomrendszerében inkább csak körülírni tudjuk, s nem pontosan leírni: a mágia a világot másként tagolja, más elemekből építi fel, mint a vallásos, illetve tudományos dimenziókban mozgó modern gondolkodás. A mágia nem egyszerűen „hamis" világkép: hiszen a gyakorlatilag megoldható feladatokat a vadember gyakorlatilag, nem pedig mágikusan oldja meg; a mágikus szertartások a ténylegesen befolyásolhatatlanra – így az állatok vonulási irányára, az időjárásra – vonatkoznak. Azt mondhatnánk, hogy a mágia érzelmileg, gondolatilag és gyakorlatilag mintegy rendszerbe foglalja, zárt egésszé teszi az ősi társadalom mindennapi életét; szelleme, szerkezete – hogy tudniillik nem könyörgés, nem „imád-

ság", hanem a rituális tárgyak meghatározott szabályoknak engedelmeskedő *manipulációja* – olyan kornak felel meg, melyben az emberek kiismerik magukat szűk világukban, és otthon érzik magukat abban. Az egyes embert eltéphetetlenül erős, természeti szálak fűzték közösségéhez – élete eleve a közösségen belüli élet volt – s az emberek közötti társadalmi egyenlőtlenségek még nem léteztek. A csoport vezetője, a varázsló, a mágikus rajzok készítője – a közösség funkcionáriusai voltak, érdekeik a közösség érdekeivel nem kerülhettek ellentétbe. A munka közösségi megszervezésének a termékek közösségi elosztása felelt meg. A munkamegosztás *természetadta* volt, azaz más munkát végeztek az idősebbek és mást a fiatalabbak, más munkát a férfiak és mást a nők, de a természetadta munkamegosztáson túl a csoport minden egyes tagja saját tevékenységében a közösség tevékenységének teljességét képviselte. Az egyén társadalmi különbségektől nem korlátozottan és önnön társadalmi helyének tényleges ismeretében, azaz *szabadon és tudatosan* tevékenykedett: egy szűk, zárt világban ugyan, a természetadta naivitás világában, *emberi természetét* nyilvánította meg. A filozófia története során ezért számosan ott, a történelem hajnalán vélték az embert a maga tulajdonképpeni, lényegi mivoltában megpillantani. Romantikus, nosztalgikus képzetek, ám, mint Marx kiemeli: „Mindezen excentritások alapjául az a helyes gondolat szolgált, hogy a *nyers* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról."

Úgy az i. e. 5. évezredtől kezdődően számos népcsoport ismét arra kényszerült, hogy – természeti tényezők változása, a népesség megszaporodása, a hagyományos területekről történt kiszorulása folytán – életmódját megváltoztassa. Fennmaradásuk az addigitól különböző, keményebb munkát feltételezett, megváltozott társadalmi szervezetet: az egyik oldalon emberek olyan állandó csoportjának kialakulását, mely hivatásszerűen foglalkozik a mun-

ka megszervezésével, a másik oldalon olyan munkaerő koncentrálását, amely felett az előbbi csoport rendelkezik – a szellemi és anyagi munka megosztását. *A társadalom egymással ellentétes érdekű osztályokra hasad:* ellentéteik csak az adott társadalom bukása árán volnának megszüntethetők, a fennálló társadalom keretei között kibékíthetetlenek, antagonisztikusak. Az osztályok ellentétes érdekeit az állam integrálja a gazdaságilag uralkodó osztályok érdekei alapján, s így mint az egész közösség érdekének képviselője jelenik meg – a közösségi érdek, ahogy Marx írja, „mint *állam* önálló alakulást ölt". Az állam magát a társadalom fölé helyező, a néptől elkülönült, erőszakszervezetekből és hivatali testületekből álló hatalmi gépezet.

A munka társadalmi megosztása eredetileg népek, törzsek és nemzetségek közötti munkamegosztás formáját öltötte: így állattenyésztő és földművelő, mezőgazdasági és kézműves, termelő és kereskedő csoportok különültek el. A munka megosztása azonban, ahogy Marx írja, csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása. A munkamegosztás egyszersmind a munkafeltételeknek, szerszámoknak és anyagoknak a megosztását is jelenti, a *tulajdont:* „munkamegosztás és magántulajdon – írja Marx – azonos kifejezések – az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkozólag jelentenek ki". A civilizáció fejlődése során egyre inkább felhalmozódnak az ember természet feletti uralmát szolgáló eszközök, mindenekelőtt a tartós és finom fémszerszámok és fegyverek, illetve a szerszámként felhasznált, élő emberi munkaerő: a rabszolgák. A felhalmozott eszközök mindenekelőtt az uralkodó kisebbség kezében koncentrálódnak, és ahogyan az ember természet feletti hatalmát szerszámainak gazdagsága méri, úgy kezdi mérni a kiváltságosok hatalmát tulajdon szerszámaik gazdagsága. Az ember szabadságát és hatalmát

tárgyi formát öltött képességei, az egyén szabadságát és hatalmát az általa birtokolt tárgyak mérik. A munka most nem a szabadság, hanem a szolgaság mértéke. Önteremtő tevékenysége, a munka, most *elidegenedik* az embertől. – A munkás a munkát munkaerejének, energiájának, életidejének feláldozásaként tapasztalja: alapvető lesz, hogy *mennyi* munkaidő testesül meg egy-egy tárgyban, alapvető lesz, hogy a termék cseréjénél milyen mennyiségű tárgyiasult munkaidő cserél gazdát. Nem egyszerűen hasznos tárgyakat cserélnek immár, hanem *értékeket;* nem egyszerűen termékeket, hanem *árukat.* Az áru értékét a *pénz* méri. – A munka elidegenedésének történelmi folyamata a természet birtokbavételének, a természeti korlátok visszaszorításának folyamata; olyan folyamat, mely technikailag megteremti az elidegenedés megszüntetésének lehetőségét. A *történelem,* „az ember igazi természettörténete", „az emberi természet folytonos átváltozása" (Marx), az egymást követő nemzedékek egymáshoz kapcsolódó tevékenysége mindenekelőtt az anyagi termelés módjainak történetét jelenti. A történelemben, végső soron, minden az egyes emberek műve; de az emberek térben és időben meghatározott helyzetekben tevékenykednek, és viselkedésük, egyéni hajlamaikon túl, ezeknek a helyzeteknek eredménye. Az emberek, ahogy Marx mondja, saját drámájuk szerzői és szereplői. A történelmi változások *lehetőségeinek* körét a teljes megelőző történelem rajzolja ki; ám a múltból a jövő *egyértelműen* soha nem vezethető le. A történelem menete szükségszerű folyamatként jelenik meg; de a fejlődés minden pontján jogosultsága van a véletlennek.

*

Az *ókor* voltaképp az ősi társadalom felbomlásának, a szabad egyének kialakulásának kora; a kialakuló szabad egyének e társadalma azonban a rabszolgák társadalmán

nyugszik. A *patriarchális-ázsiai* formában (Kína, India, Mezopotámia, Egyiptom stb.) az ősi társadalom viszonyai még viszonylag kevéssé bomlottak fel, a rabszolgaság is családias, patriarchális jellegű. A társadalmi szervezet az ősi faluközösségekre épül: az egyénnek mint egyénnek nincs földtulajdona, nem önálló. Marx szavaival: csupán a közösség járuléka. Szabad dolgozók és rabszolgák között itt még nincs igazi különbség. Az ázsiai típusú társadalmak földműves népei (a kézművesség náluk a földművelő tevékenységnek csupán kiegészítése volt, a pásztorkodó életformát pedig a velük állandó – hol békés, hol háborús – kapcsolatban álló nomád törzsek képviselték) formailag megőrizték a föld köztulajdonát. Az ősi közösségekre való szoros ráépülés miatt, azok szívóssága folytán, ezek a társadalmak rendkívül merevnek bizonyultak; szerepet játszott ebben a közmunkák, elsősorban az öntözéses gazdálkodás által megkövetelt központosítás kényszere is. A központi hatalom az uralkodóban, a nép megszemélyesítőjének és az istenség képviselőjének, a föld egyetlen valóságos tulajdonosának tekintett despotában testesül meg, akit katonai és polgári bürokrácia, kiváltságos hivatalnoki kaszt vesz körül. A faluközösségek „többletmunkájának egy része – írja Marx – a felsőbb közösségé, amely végül mint *személy* létezik, s ez a többletmunka jut érvényre mind az adóban stb., mind azokban a közös munkákban, amelyeket az egység, részben a valóságos despota, részben az elgondolt törzsiség, az isten dicsőítésére végeznek". A patriarchális-ázsiai társadalom, évezredes fennállása során, a látszólagos mozgalmasság felszíne (szétszakadások és egyesülések, hódítások és dinasztiaváltozások) mögött lényegében változatlanul maradt fenn. – Amikor a barbár görög pásztortörzsek lerohanták a kisázsiai-krétai-mükénei ázsiai típusú civilizációt, ebből a kölcsönhatásból új társadalmi formáció jött létre. A görög törzseknél az ősi köztulajdon, történetük nagyobb mozgalmassága folytán, már

módosult; most, amikor letelepedtek és várost („polisz") alapítottak, leigázták a meghódított törzseket és ők maguk szabad polgároknak maradtak meg: a városállamon belül, mint annak tagjai, a közös föld meghagyása mellett, magántulajdonossá váltak. „Minél kevésbé az a helyzet – írja Marx –, hogy az egyesnek a tulajdona ténylegesen csak közös munkával értékesíthető – tehát pl. mint a vízvezetékek a Keleten –, minél inkább csorbul a törzs tisztán természetadta jellege történelmi mozgás, vándorlás révén, továbbá minél inkább távolodik el a törzs eredeti székhelyétől és foglal el *idegen* földet, tehát lép lényegesen új munkafeltételek közé, és minél inkább van kifejlődve az egyesnek az energiája ... annál inkább vannak adva a feltételei annak, hogy az egyes ember föld – külön parcella – *magántulajdonosává* legyen, annak külön megművelése neki és csak neki jusson osztályrészül." Az *antik polisz* keretein belül az önálló földművesek és kézművesek, bár eleinte elismerték a patriarchális arisztokrácia vezető szerepét, fokozatosan kiharcolták a politikai egyenlőséget; és a polisz fejlődésének csúcsán egyfajta társadalmi harmónia alakult ki egyén és közösség között. A föld elsajátításának előfeltétele, mint Marx írja, itt a községi tagság marad – de mint a község tagja, az egyes ember magántulajdonos. A gazdasági hasznosság szempontjai csupán a rabszolgamunkát befolyásolták, a rabszolgák viszont, mint beszélő szerszámok, a termelési eszközök közé tartoztak: a szabad emberek munkája szabad, alkotó munka volt. A halmozódó pénzvagyon, a szükségletek növekedése, a népesség szaporodása stb., vagyis saját fejlődése válságba sodorta a poliszt. Véres osztályharcok, polgárháborúk következtek, az eredeti közösség tönkrement; a szabad dolgozók, társadalmi létalapjuk eltűntével, proletarizálódtak: a még terjeszkedésben levő, nagy feleslegeket felhalmozó állam által eltartott, a rabszolgamunkán élősködő réteggé váltak. A *késő-antik*, hellenisztikus-római társadalom már hanyat-

ló korszak: az ázsiai és antik közösségek felbomlása. Az antik proletariátus már nem hordozója közösségi értékeknek: a római magánjog diadalmaskodott a polisz államjoga felett. Utóbb elmosódott a különbség szabad proletár és rabszolga között, különösen, amikor az előbbieket a római császárok különböző kényszerintézkedésekkel (lakhely és munkaszervezet megkötése) késztették munkára, az utóbbiak viszont sokszor gazdag és nagy hatalmú egyénekké emelkedtek. „A rabszolgának azzal a tudatával – írja Marx –, hogy ő személy, a rabszolgaság már csak mesterségesen tengeti tovább létezését és nem maradhat fenn többé a termelés bázisaként." A rabszolgafelkelések azonban nem tűzték ki célul a társadalmi állapot megváltoztatását; az antik proletariátus pedig, mint Marx írja, a vagyonos polgárok és a rabszolgák között elfoglalt felemás helyzete miatt nem lépett önálló fejlődés útjára.

A római birodalmat a népvándorlás során lerohanó barbár germánok törzsi tulajdonformája rendkívül alkalmas volt arra, hogy a későantik társadalom bomlása során kibontakozott, valójában már magánérdekeken alapuló, ám még mindig az antik forma kötöttségei közé szorított viszonyokat fölszabadítsa. Míg az antik tulajdonformában az egyes magántulajdona az eredeti patriarchális-ázsiai közös tulajdonból lehasítottan, annak kiegészítőjeként létezett, addig a germán tulajdonformában a közös tulajdon az elszigetelt egyesek tulajdonának kiegészítője, a közösség az egyes családfők egyesülése. „A germánoknál – írja Marx –, ahol az egyes családfők erdőben tanyáznak s nagy távolságok választják el őket egymástól, a község, már *külsőlegesen* tekintve, csak a község tagjainak mindenkori egyesülése révén létezik." A germán tulajdonforma és az antik civilizáció kölcsönhatásából keletkezett, hosszú evolúció során, a *feudális-rendi* társadalom: „A hűbériséget – írja Marx – egyáltalában nem készen hozták Németországból, hanem a hódítók részéről a had hódítás közben

kialakult harci szervezetéből eredt, és ez csak a hódítás után, a meghódított országokban készen talált termelőerők behatására fejlődött ki a tulajdonképpeni hűbériséggé. Hogy ezt a formát mennyire a termelőerők szabták meg, mutatja azoknak a kísérleteknek kudarca, amelyekkel más, régi római reminiszcenciákból eredő formákat akartak keresztülvinni (Nagy Károly stb.)." – A nyugat-római birodalom helyén (a 6–8. században) először barbár királyságok anarchiája jött létre; az antik kultúra feltámasztására az első kísérletet az anarchiából kinövő frank-római császárság, Nagy Károly birodalma jelentette: ez az ún. „karoling reneszánsz". A *korai középkor* (9–11. század) egyesítési kísérletei, melyek közül a Nagy Károlyé csupán az első – így a nagy német-római császárok, nevezetesen az Ottók és III. Henrik kísérletei – azonban sorra megbuknak. A *virágzó középkorban,* úgy a 12–13. században, az egyes államok minden egyesítési törekvéssel szemben – így a pápák egyesítési törekvéseivel szemben is – kiküzdik önállóságukat: az önellátó gazdálkodást folytató tartományokat és országokat csak formális hűbéri és szimbolikus lelki egységbe lehet összefogni. A *késői középkorban,* a 14. században és a 15. század első felében, a megerősödött városok kézművesei, továbbá az antik társadalom félszabad dolgozói és rabszolgái helyébe lépett jobbágyok, egyre nagyobb önállóságra tesznek szert: a naturálgazdálkodás rendszerén belül voltaképpen a kistermelőknek céhek és faluközösségi formák, *személyi* függési viszonyok által szabályozott munkája alkotja a rendi társadalom alapzatát.

A 14–15. századra a rendi társadalom keretein belül a népesség szaporodása, az uralkodó osztály életformájának a keresztes háborúkkal kezdődő megváltozása (a luxuscikkek megjelenése, a pénzéhség) és a fokozódó (ám a vagyonában szintén gyarapodó parasztság és kézműves réteg ellenállásába ütköző) kizsákmányolás olyan feszültségekhez vezetett, melyek ennek a társadalomnak korábbi, vi-

szonylagos harmóniáját megrendítették. A 15. századra a kontinens arany- és ezüstbányáinak készletei nagyrészt kimerültek. Az európai társadalmak arra kényszerültek, hogy nemesfém-szükségletüket Európán kívüli területekről kíséreljék meg kielégíteni. Versengés kezdődött az Indiába vezető tengeri utakért: a nagy földrajzi felfedezéseket voltaképpen az aranyéhség idézte elő. A kis olasz városállamok kereskedői ebben a versengésben nem vehettek közvetlenül részt – az olasz tengerészek tapasztalatait a portugál és spanyol királyok hasznosították, akik a tengerentúlon akartak végső csapást mérni az arabokra, megfosztva őket a Kelet kincseit közvetítő kereskedelemtől. A kincseiket hazai ipar hiányában nem-termelő fogyasztásra fordító portugálok és spanyolok mellé rövidesen felzárkóztak a hollandok és angolok is: és náluk az arany és ezüst nagy tömegű beáramlása lényeges gazdasági változásokhoz vezetett. Az olasz kereskedőtőke döntően közvetítő jellegével szemben a németalföldi kereskedőtőke már számottevő kapcsolatban állt az ottani iparral, az angol kereskedőtőke pedig nagymértékben ipari tőkévé alakult át. – Ahhoz, hogy a pénzvagyon ipari tőkeként funkcionálhasson, sajátos feltételeknek kellett kialakulniuk. „A természet – írja Marx – nem hoz létre az egyik oldalon pénz- vagy árubirtokosokat, a másikon pedig olyan embereket, akik pusztán saját munkaerejük birtokosai. Ez a viszony ... maga is egy megelőző történelmi fejlődés eredménye, sok gazdasági forradalomnak, a társadalmi termelés egész sor régebbi alakulata pusztulásának a terméke." A tőkeviszony létrehozásának folyamata, az ún. *eredeti felhalmozás* (15–16. század) „nem más, mint a termelőnek és a termelési eszközöknek történelmi elválasztási folyamata": a munkást erőszakosan elválasztják a földtől és szerszámaitól, és ily módon arra kényszerítik, hogy munkaerejét eladja, bérmunkássá, modern bérrabszolgává váljék; míg munkájának eredménye a másik oldalon elidegenülten, mint vele

szemben ellenséges hatalom, őt magát kizsákmányoló tőke halmozódik föl. – A tőkés munkamegosztás első nagy formája a *manufaktúra*, a 16–17. században. A manufaktúrák sajátos szervezettségű műhelyek, melyeket a termelésbe behatoló kereskedőtőke a merev céhes megkötöttségtől mentesen, a falusi háziipar bázisán hozott létre. „A manufaktúra ... egyrészt bevezeti a munka megosztását egy termelési folyamatba, vagy továbbfejleszti azt, másrészt kombinál korábban különálló kézművességeket. De bármi is különös kiindulópontja – írja Marx –, végső alakja ugyanaz: olyan termelési mechanizmus, amelynek szervei emberek." A *gépi üzemben* azután, a 18–19. század klasszszikus kapitalizmusában, a munkamegosztás szélsőséges formát ölt: a munkás a gép alárendeltjévé, kiszolgálójává válik; a gépi üzem legfejlettebb alakja pedig a modern gyár, munkagépek tagozott, központilag irányított rendszere. A modern gépi nagyüzem, Marx szavaival, „mechanikai szörnyeteg ..., melynek teste egész gyárépületeket tölt meg, és melynek démoni ereje eleinte óriási tagjainak szinte ünnepélyesen kimért mozgása mögé rejtőzik, majd számtalan tulajdonképpeni munkaszervének lázasan őrjöngő körtáncában tör ki". A modern nagyüzemi technika forradalmasítja a termelést, kiterjeszti a civilizációt, lerombolja a társadalomban a természetadta korlátokat: ez a tőkés termelési mód pozitív világtörténelmi szerepe. E pozitív folyamat ára azonban a munkás föláldozása. A tőkének csak mint elfogyasztandó munkaerőre van szüksége a munkásra, a modern gyárban tehát csak mint a gép alkatrészére. „Minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb lesz ő maga, az ő belső világa, annál kevesebb lesz az ő sajátja" – írja Marx. A tőkés termelés előrehaladása az elidegenedés fokozódását jelenti: „a munkást részemberré csonkítják, a gép függelékévé alacsonyítják, munkájának gyötrelmével

megsemmisítik annak tartalmát, elidegenítik tőle a munkafolyamat szellemi potenciáit... eltorzítják a feltételeket, amelyek között dolgozik, a munkafolyamat közben a legkicsinyesebben gyűlölködő zsarnokságnak vetik alá, életidejét munkaidővé változtatják... Ebből következik tehát, hogy abban a mértékben, amelyben a tőke felhalmozódik, a munkás helyzetének rosszabbodnia kell, bármilyen is a fizetése, akár magas, akár alacsony... A gazdagság felhalmozása az egyik póluson tehát egyúttal a nyomor, munkagyötrelem, rabszolgaság, tudatlanság, eldurvulás és morális lealacsonyodás felhalmozása az ellenpóluson, azaz annak az osztálynak az oldalán, amely saját termékét mint tőkét termeli." A *polgári társadalomban,* a munka elidegenülésének rendszerében az ember lényege, a szabad, alkotó tevékenység már csak eszközzé válik a puszta létezés, a létfenntartás számára; s a közösség, az ember társadalmi létezése már csak mint pénz- és áruközösség létezik az elszigetelt individuumok számára. Lényük, ember-mivoltuk árutulajdonos-voltukat, végső soron pénztulajdonos-voltukat jelenti. „Mivel a termelők – írja Marx – csak munkatermékeik kicserélése útján lépnek társadalmi érintkezésbe egymással, magánmunkáik sajátos társadalmi jellege is csak e cserén belül jelenik meg." Az élet a tőke függelékévé válik: látszólag a legteljesebb szabadság és ésszerűség uralkodik, miközben az emberek tevékenysége dologi viszonyaik által irracionálisan manipulált. „Napjainkban – írja Marx – úgy látszik, hogy minden a maga ellentétét hordja méhében... Úgy látszik, hogy amilyen mértékben az emberiség úrrá lesz a természet felett, olyan mértékben válik az ember más emberek vagy a saját aljasságának a rabjává. Úgy látszik, még a tudomány tiszta fénye is csak a tudatlanság sötét hátterén ragyoghat. Mintha minden találmányunk, minden haladásunk arra vezetne, hogy anyagi erőket szellemi élettel ruháznak fel, az emberi életet pedig anyagi erővé butítják."

A *késői kapitalizmusban* az elidegenedés totálissá lesz. A klasszikus kapitalizmusban a munkás legalább a tőkés üzemen, az ott végzett munkán kívül bizonyos értelemben szabad lehetett, a mai kapitalizmusban a tőke a munkás egész életét az újratermelési folyamat részévé tette. „Hiszen – írja Lukács György – az egyes ember egész élete a gyárban vagy hivatalban végzett munkától a szabad időben való pihenés és szórakozás szférájáig úgy tűnik, mint amit merőben elvont hatalmak uralnak ... Kulturális szempontból az imperialista korszak abban is különbözik a megelőző kapitalizmustól, hogy ez rendszerint csak magát a munkát alakította át nagymértékben gépiessé, noha távolról sem olyan gyökeresen, mint később, de az élet munkaidőn kívüli régi formáit még messzemenőkig érintetlenül hagyta, míg a mai imperializmusban éppen minden egyes ember magánélete kapitalizálódik mindent átfogó módon. ... a magánélet a divattól és a készruhaipartól kezdve a rádióig és a televízióig ilyen struktúrát vett fel." Az elidegenedés rendszerében egyaránt benne él burzsoá és proletár. „De az első osztály – mondja Marx – ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne."

A tőkés rend nemcsak azt a technikát hozta létre, melynek kifejlődésével elveszti történelmi létjogosultságát, hanem azt a proletariátust is, amely képes arra, hogy ezt a technikát alkalmazza és a kapitalizmust megdöntse: „A tőkemonopólium bilincsévé válik annak a termelési módnak, amely vele és alatta virágzott fel. A termelési eszközök centralizációja és a munka társadalmasítása olyan pontot ér el, amelyen már nem fér meg tőkés burkában. A burkot szétrepesztik. Üt a tőkés magántulajdon végórája. A kisajátítókat kisajátítják." A tőkés rend megdöntése nem

lehetséges bárhol és bármikor. Marx írja: „A tőkés termelés előrehaladásával kifejlődik egy olyan munkásosztály, amely nevelés, hagyomány, szokás alapján ennek a termelési módnak a követelményeit magától értetődő természeti törvényeknek ismeri el. A kifejlődött tőkés termelési folyamat szervezete minden ellenállást megtör, ... és a gazdasági viszonyok néma kényszere megpecsételi a tőkés uralmát a munkás felett." A munkásosztály ott tudta széttörni a kapitalizmus láncát, ahol annak leggyengébb láncszeme volt, ahol a munkásosztályt még nem véglegesen „korbácsolták, bélyegezték és kínozták" bele a tőkés rend „természettörvényeinek" elfogadásába. Kelet-Európában a bérmunka, mint arra Marx rámutat, nem a rabszolgaság és a jobbágyság felbomlásából, hanem az eredeti köztulajdon felbomlásából származott: itt viszonylag fejlett és erős proletariátus és viszonylag fejletlen és gyenge burzsoázia alakult ki. Ez kedvező feltételt jelentett a proletárforradalomhoz. A kapitalizmusból kifejlődött új társadalom, a *szocializmus,* nem mentes az ellentmondásoktól: „Nekünk – írja Marx – itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött,* hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik;* amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, amelynek méhéből származik." A *kommunizmus* megvalósítása éppen az a folyamat, melynek során a polgári társadalom viszonyait megszüntetik: „A kommunizmus – írja Marx – szemünkben nem *állapot,* amelyet létre kell hozni, nem *eszmény,* amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti." A polgári termelési módban létrehozott anyagi gazdagság, a tőke, a technika működését a termelő közösség „általános intellektusának" ellenőrzése alá helyezik. Fokozatosan fölszá-

molják az anyagi érdekviszonyok meghatározó szerepét: a kommunizmusban nem árukat, hanem egyszerűen használati tárgyakat termelnek, elsősorban pedig szabad időt a társadalom tagjainak „teljes és szabad fejlődése" számára. „A tőke – mint Marx írja – túlhajtja a munkát természeti szűkösségének határain, és ily módon létrehozza az anyagi elemeket a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásában, és amelynek munkája ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg, amelyben a természeti szükségszerűség a maga közvetlen formájában eltűnt; mert a természeti szükséglet helyébe egy történelmileg létrehozott szükséglet lépett." A gépeknek a nem alkotó jellegű munkatevékenységre történő sokoldalú alkalmazása révén lehetővé válik a kényszerű munkamegosztásnak önkéntes munkamegosztással történő felváltása, mely a továbbiakban a város és a falu, a fizikai és a szellemi munka megosztásának megszűnéséhez vezet: „A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán – írja Marx –, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog – csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni és csak akkor írhatja zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint." A kényszerű munkamegosztás megszűnésével az állam is, mint külön apparátus, megszűnik. A munka bizonyos értelemben kényszer marad, ám csak mint az emberiség létfenntartásának, újratermelésének kényszere: a társadalmi kényszer megszűnt, az emberi természet, a szabad és tudatos tevékenység általános jellegzetességei és meghatározásai itt újra visszatérnek:

„A szabadság birodalma – írja Marx – valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik a nyomor és külső célszerűség diktálta munka, vagyis ez a birodalom a dolog természeténél fogva kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján. ... Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki."

*

Az emberiség *szellemi fejlődéstörténetét* mármost a gazdasági-politikai történelemből érthetjük meg. Az emberek tudata: tudatos létük; a valóságos tudat: a nyelv. Eszmék csak nyelvben léteznek: „Az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése – írja Marx – közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe ... A szellemi termelés ... egy nép politikájának, törvényeinek, erkölcsének, vallásának, metafizikájának stb. nyelvében testet ölt ..."

A nyelv különböző rendszerei: *a tudatformák.* A tudatformák nem élnek *önálló* életet. Mint Marx írja: „nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják". Az ősi társadalom egységes tudatformája a mágia volt: és ahogyan az ókor az ősi társadalom felbomlásának folyamata, ugyanúgy a mágiáé is. Az ázsiai társadalom irodalma és zenéje mágikus elemekkel telített; művészete akár ornamentális, akár figurális jellegű, mindenképpen díszítőművészet: nem ábrázolni kívánja a valóságot, hanem annak egy új darabját megalkotni; erkölcse hagyományos patriarchalizmus, vallása természetimádás. Az antik társadalomban megjelenő individuum szétbomlasztja a patriarchális-mágikus hagyományt. A színház és a képzőművészet eredetileg a patriarchális-

arisztokratikus kultusz eszközei, de e jellegüket fokozatosan levetik: az antik tragédia az egyéni sors, a halál vállalásának középpontba állításával, a képzőművészet a mezítelen emberi test ábrázolásával. A halál és a mezítelenség demokratikus-egyenlősítő: de ez a szellemi fejlődés csak következménye a pénzgazdálkodás elterjedésének; annak, hogy a személyi függési viszonyokat a pénz kiegyenlíti. A közösség fokozatos széthullásával az egyén elveszíti erkölcsi cselekvésének mértékét: szubjektivitás és erkölcs problémává válnak. A hagyományos természetvallás eltűnik; helyébe a késői antikvitásban az ember–isten személyes viszonyt középpontba állító új vallás, a kereszténység lép. „Az árutermelők társadalma számára – írja Marx –, akiknek általános társadalmi termelési viszonya abban áll, hogy termékeikhez mint árukhoz, tehát mint értékekhez viszonyulnak, és magánmunkáikat ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatják egymásra, a legmegfelelőbb vallási forma a kereszténység, az elvont ember kultuszával, kivált a kereszténység polgári továbbfejlődése, a protestantizmus, deizmus stb." A feudalizmus idején a patriarchális tudat visszatér, ám csupán a keletkező polgári viszonyok rendi burkaként. A középkori kultúra átmeneti, tűnékeny harmóniájában a világ újra áttekinthető egészként jelenik meg. A polgári termelési rendszer kifejlett osztálytársadalmában azután élesen elkülönült tudatformák jönnek létre: *kifejlett ideológiai formák*, amelyekben az emberek, mint Marx írja, társadalmi konfliktusaik tudatára jutnak és azokat végigharcolják; és az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint a gondolatként megfogalmazott uralkodó anyagi viszonyok. „A kultúra – mint Hauser Arnold írja – a társadalom védelmére szolgál. A szellemi képződmények, a tradíciók, konvenciók és intézmények a társadalom megszervezésének útjai és eszközei. Vallás, filozófia, tudomány és művészet, mind funkcióval bírnak a társadalom meglétének harcaiban."

A közvetlen mindennapi gyakorlat tudata: *a mindennapi tudat*. Minden más tudatforma ebből indul ki és ebbe tér vissza. A polgári társadalom viszonyai között – a magasabb tudatformáktól elszakítottan – a mindennapi tudat elidegenedett jellegű: az elszigetelt, magánérdekeinek élő, partikuláris ember tudata saját, partikurális tevékenységéről. Közvetlenül az egyén mindennapi tevékenységére épül, azt általánosítja és rendszerezi, azokat a felszínes ismereteket tartalmazza, amelyek a mindennapi gyakorlathoz szükségesek. A mindennapi tudat szervező elemei: az egyszerűsítés, a megszokás, az előítélet, a tekintélytisztelet – hit a papok, a politikusok, a tudósok, a technika értői, a műértők ítéleteiben. A kényszerű munkamegosztás, az elidegenedett munka rendszerében a szabad, műalkotást létrehozó munka külön rögződik mint *művészet*. A művészet egyfajta, az anyagi termelésen kívül álló, nem elidegenedett szférát teremt, melyet a valóságos élet elidegenedettségével szembeállít. A művészet széttépi az elidegenedett mindennapiság illúzióit, arra szólít fel, hogy lépjünk túl az adott kor mindennapiságán, törekedjünk egy *valódi* emberi élet megvalósítására. Az eszményi élet *fantasztikus* megvalósulása: a *vallás*. A vallás az önmagát elveszített ember ideológiája; annak az embernek a tudata, aki társadalmi létében más személyeknek – vagy személytelen, átláthatatlan hatalmaknak – kiszolgáltatott, s kiszolgáltatottságának élményét kozmikus kiszolgáltatottságként éli meg. A vallásos tudat a világot két, radikálisan elkülönülő szférára osztja: egy kiismerhető, befolyásolható – *immanens* – evilágra; és egy kiismerhetetlen, befolyásolhatatlan – *transzcendens* – túlvilágra. A mágia és az ősi mitológia nem ismernek valódi transzcendenciát. A transzcendencia az ember társadalmi tehetetlenségének tudata: a természeti erők az antagonisztikus társadalom első kialakult rendszereiben, az ázsiai és antik társadalomban vesznek fel transzcendens és egyúttal személyes jelleget; a ke-

reszténységben azután a személyes Isten a gyámolító, vigasztaló Atya jellegét ölti. A keresztény Isten közvetlen viszonyban áll az emberrel; ez a közvetlenség nyilvánvaló a korai reszténységben és a reszténység polgári alakjában, a protestantizmusban, ám visszaszorul a hierarchikus függőségi viszonyok társadalmában, a feudalizmusban. A totális elidegenedés világát, a késői kapitalizmust végül a vallásos hit elszemélytelenedése, egyfajta vallásos ateizmus jellemzi: a vallásos ateizmus is, mint minden vallás, a világot kitüntetett középpont, a „szentséges" köré rendezi, életét, személyiségét, szüntelenül e pontra vonatkoztatja, azt sajátos kultusz tárgyává teszi.

A *tudomány* mai fogalma meglehetősen újkeletű – talán másfél évszázados. Ha a „tudomány" szó ma rendkívüli objektivitást és megfellebbezhetetlen hatalmat sugall, ezt mindenekelőtt annak köszönheti, hogy úgy a 19. század első harmadától kezdve az elvont tudományok és a *technika* egyetlen közös vállalkozásba olvadtak, s ezzel egy semmi korábbihoz nem hasonlítható, elméleti-gyakorlati világformáló erő jött létre. Tudomány és filozófia szembeállítása ettől az időtől fogva számít közhelynek. Nem arról van persze szó, mintha tudomány és filozófia korábban – úgy a reneszánsz, sőt bizonyos fokig már Arisztotelész óta – ténylegesen nem váltak volna el egymástól; de még a 17. század nagy természettudományos eredményeit is – Galilei, Kepler, Newton felfedezéseit – a kortársak általában úgy fogták fel, mint előrehaladást a filozófia bizonyos ágaiban, és azt keresték, miként lehetne a filozófia egyéb területein hasonló látványos fejlődést elérni. A „filozófus" eredetileg – a görögöknél – a kutató embert jelentette; filozófus volt a matematikus csakúgy, mint a csillagász. Ha az ókor és a középkor tudománytörténetét ma a filozófia történetétől elválasztottan szokás tárgyalni, ez inkább újabb szemléletünket, semmint a korabeli gyakorlatot tükrözi. Amit ma tudományos, illetve filozófiai gondol-

kodáson értünk, az eredetileg egyetlen egységes tudatforma két mozzanata volt – különnemű, egymást utóbb kizáró két mozzanata. – Mit jelent: tudományos elmélet? Az egyik legkorábbi tudomány a geometria. Tudjuk, hogyan keletkezett: a földmérés gyakorlatából, egy nem teljes, nem zárt rendszerből, mely a nyelv egyes speciális szavaiban és speciális eljárásokban rögzítődött. Adott összefüggéseket a geometria definíciók, tételek és bizonyítások logikailag szigorú rendszerébe foglalt, és meghatározott módon kiegészített: s a kiegészítés – gondoljunk a párhuzamosság axiómájának nevezetes problémájára – nemcsak egyféleképpen történhetett. Eleve adott összefüggések anyagára épül az aritmetika is: a mindennapi nyelv számszavainak grammatikájára. Hogy egy meg egy az kettő, ez az „egy" és „kettő" szavak nyelvtanának része; de a mindennapi nyelv nem igazít el a „száztizenhárom" és a „kétszáztizenhat" viszonyait illetően. Az aritmetika felszínre hozza a számszavak grammatikájának minden rejtett összefüggését, és új összefüggéseket definiál; ellentmondásmentes és átfogó rendszert teremt. A fizika tudománya is a mindennapi gondolkodásból, a mindennapi tapasztalat trivialitásaiból indul ki, a mindennapi tapasztalat egyfajta rendszerezésére és kiegészítésére törekszik: ám hogy milyen módon, milyen fogalmak keretében valósul meg ez a rendszerezés és kiegészítés, az nagyon változó lehet. Hogy egyes tárgyak úsznak a vízen, míg mások elmerülnek, ezt régebbi fizikák a tárgyak eltérő *alakjával* magyarázták: és a magyarázat összhangban állt a mindennapi tapasztalattal. Csak Galilei mutatta meg azután – Arkhimédész hipotézisét felelevenítve –, hogy az úszóképesség végül is a *fajsúly* függvénye; és Galilei álláspontja is összhangban áll a mindennapi tapasztalattal, jóllehet az összhang itt közvetett: a mindennapi gondolkodás a fajsúly fogalmát nem is ismeri. A mindennapi és a tudományos gondolkodás viszonyára, általában, egyfajta felemás ellentmondásosság jellemző. A min-

dennapi élet, a mindennapi tudat szerkezete sokban meghatározza a mindenkori tudomány szerkezetét; a tudomány, ugyanakkor, a mindennapi gondolkodás kritikusaként lép fel. Amikor Galilei bebizonyította, hogy a testek esési sebessége súlyuktól független, ezzel a mindennapi tapasztalatnak ellentmondó eredményre jutott; a kérdéseket azonban, melyek eldöntésére a nevezetes kísérletek szolgáltak, s a fogalmi keretet, melyben a kérdések megfogalmazódtak – a mindennapi gondolkodás sugallta. Az a mechanika, melyet Galilei és kortársai létrehoztak, elvonatkoztat a természet minőségi sokféleségétől, az összefüggéseket mennyiségileg jellemezhető elvontságukban törekszik megragadni. Mint ahogyan a kibontakozó árutermelés a használati értékek sokféleségét egyetlen dimenzióra: a csereértékre redukálja, s ezzel az emberi munka konkrét sokféleségét elvont munkára vezeti vissza és elvont munkaidőben méri; s mint ahogyan a manufaktúrában a különböző munkafolyamatokat úgy bontják egyszerű részfolyamatokra, hogy az utóbbiak már semmilyen sajátos minőséggel nem rendelkeznek, s pusztán az elvégzésükhöz szükséges idővel jellemezhetők, a sokféle emberi erőt elvont erővé, a különböző teljesítményeket elvont teljesítménnyé teszik: úgy fogalmaz az új tudomány tömeg, erő, idő, munka, teljesítmény mennyiségileg jellemezhető dimenzióiban. Ha a mechanika alapfogalmai éppen a manufaktúramunkából és általánosabban az árutermelés rendszeréből származnak, ez nem azt jelenti, hogy a manufaktúramunka vagy a polgári társadalom megszervezésében elméletre, tudományra volt szükség. Inkább arról van szó, hogy a tudomány olyan kategóriákban törekedett a természetet megérteni, amilyen kategóriákat a mindennapi érintkezés kézenfekvővé tett: amennyiben a természetet bizonyos értelemben a társadalom analógiájára fogta fel, a társadalmat mintegy a természetből érthette meg. A mechanika persze pontos jelentést adott a maga alapfogalmainak, és egzakt, ellentmondásmentes rendszert

épített azokra: elméletét csupán a jelenségek azon szűk körére alkalmazta, mely körben ez az elmélet ténylegesen alkalmazható volt. A 17–18. század polgári világképe, a *mechanisztikus világkép,* amely a mechanika elveit az élő és élettelen, a szerves és szervetlen, a természeti és társadalmi, a pszichikai és fizikai világra egyaránt alkalmazni próbálta – nem a tudomány, hanem a filozófia műve. – Tudomány és mindennapi gondolkodás *összeütközésének* leglátványosabb példáját az újkor hajnalán a heliocentrikus világfelfogás és a közvetlen – geocentrikus – tapasztalat ellentmondása szolgáltatta. A tudományos és a mindennapi világszemlélet közötti feszültség azóta általánossá vált – és, már igen korán, a tudomány mibenlétének kétféle értelmezését hozta létre. Kopernikusz, és utána Galilei, meg voltak győződve a heliocentrikus elmélet *igazságáról:* úgy gondolták, hogy ez az elmélet a világ tényleges *leírását* adja, és hogy a mindennapi felfogás, következésképpen, téves. Andreas Osiander azonban, aki Kopernikusz *De revolutionibus orbium coelestium-át* (1543) előszóval látta el, így írt: „Szükségtelen, hogy ezek a hipotézisek igazak legyenek; csak egy dologra van szükség, arra, hogy olyan számításokat eredményezzenek, amelyek megegyeznek a megfigyelésekkel." Bellarmino bíboros is, Galilei fő vitapartnere, úgy érvelt, hogy bár a heliocentrikus feltevés helytálló megfigyelésekhez és a számítások egyszerűsödéséhez vezet, ebből a heliocentrikus kép igaz volta még nem következik; a tudomány hasznos kalkulációs eszközzel, instrumentummal gazdagodott, ám a megszokott világkép továbbra is érvényben marad: az *instrumentalizmus* – Galileinek és követőinek *realizmusával* szemben – azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a világ pontosan és megfellebbezhetetlenül olyan, mint amilyennek látszik; hogy a világnak nincsen a jelenségek mögötti, azoktól különböző *lényege.* És itt már filozófiáról volt szó.

Elképzelhető egyáltalán olyan össztudományos elmélet,

mely egyetlen teljes, ellentmondásmentes rendszerbe foglalja az emberi tapasztalatot, átfogja az emberi élet teljességét, egységes magyarázatát nyújtja természet és társadalom, ember és világ problémáinak? Az emberi élet – az antagonisztikus társadalmak viszonyai közepette – *önmagában ellentmondásos.* A kommunizmus kiteljesedett emberi harmóniája a tudományos humanizmus átfogó világnézetét teremti majd meg: ám a kibékíthetetlenül ellentmondásos társadalmi lét nem tükröződhet elvileg ellentmondásmentes tudományban. Hiszen a tudomány nem pusztán *konstatálná* itt az ellentmondásokat: a tudomány *szerkezetét* a mindennapi élet szerkezete lényegesen *befolyásolja,* s az ellentmondásos lét a tudományon, az elméleten belüli ellentmondásokként reprodukálódnék – a tudományt mint tudományt szüntetné meg. Az ellentmondásos társadalom tudománya *rész*tudományok összessége, ahol az egyes résztudományok az ellentmondásmentesség határaiig hatolnak előre. Az ellentmondásos társadalom *totális* öntudata nem a tudomány, hanem a *filozófia.* A filozófiai rendszer fogalmainak lappangó ellentmondásossága és az ellentmondások *racionális* feloldásának állandó kísérlete – a filozófia lényegéhez tartozik. A filozófiai és a művészi vagy vallásos tudat közötti határvonal korántsem éles, az átmeneti formák gyakoriak: ám nevezetesen filozófia és vallás, mégis, világosan különböznek egymástól nemcsak abban, hogy a vallás érzelmi nyomatéka sokkal nagyobb, mint a filozófiáé, hanem abban is, hogy a vallás, illetve a teológia a fogalmi ellentmondásokat végső soron a *hit* körébe utalja, míg a filozófia azok *logikai* feloldásán fáradozik. A filozófiában az ember önmagát, az egész világot, önmaga helyét a világban akarja megérteni. A világot saját társadalmi létének elvei szerint fogja fel. A filozófiai gondolkodásnak jellemzője, hogy meghatározott társadalmi szituációk kivetítése és kiegészítése. A filozófia a valóság szerkezetében és az adott társadalom szerkezetében olyan ha-

sonlóságokat vél felfedezni, melyek folytán a társadalom belső viszonyai és az embernek a világgal szembeni gyakorlati viszonya a valóság természete által igazolódnak. A filozófia a társadalom viszonyait a dolgok természetében, a kozmosz struktúrájában, az emberi szellem jellegében, az istenség lényegében vagy a történelmi evolúció kikerülhetetlenségében gyökerezőknek tünteti fel. Mindennek nemcsak az a funkciója, hogy az embereknek a társadalmi élet, a tudomány intézményei, a politikai, vallási, gazdasági testületek iránt megnyilvánuló, meghatározott attitüdjét kifejezze, hanem az is, hogy ezt az attitüdöt megerősítse és elterjessze; a fennálló valóság aktív igenlését vagy aktív tagadását, vagy esetleg rezignált elismerését eredményezze. A filozófia ugyanakkor nem egyszerűen *kifejezi* a társadalom valóságát, hanem *része* annak; hogy egy társadalom milyen, az filozófiájától is függ. Ezért nem is lehet egy kor filozófiai álláspontját a filozófián kívüli tényezőkből mintegy *levezetni*. Amikor úgy fogalmazunk, hogy valamely filozófia „kifejezi" korát, ezen azt értjük, hogy az illető filozófia és az a kor, melynek filozófiája, összefüggő, átlátható – *értelmes* – egészet alkotnak. Egy nem filozófiai példán szemléltetve: Schubert fivére, a zeneszerző halála után, kis darabokra vágta szét annak kéziratos partitúráit, és a legkedvesebb tanítványoknak ilyen néhány ütemnyi darabokat adott. Ez a cselekedet, mint a kegyelet jele, éppen olyan érthető számunkra, mint egy olyan másik, amikor a partitúrákat érintetlenül, hozzáférhetetlenül őrzik – és ha Schubert testvére elégette volna a partitúrákat, ez is érthető lett volna a kegyelet jeleként. A gyász, a kegyelet, nem valami a kegyeletes aktusoktól *független* érzés, melyet önmagában leírhatunk és melynek leírásából mintegy megjósolhatjuk a kegyelet kifejezési formáit – ellenkezőleg, ezek a kifejezési formák a gyász, a kegyelet része. És különböző formákat is elfogadunk egyazon érzés kifejezéseként, egyazon érzés különböző kifejezési formákkal alkot-

hat értelmes egészet – ami nem azt jelenti, hogy *minden* formával értelmes egészet alkothat. Ha Schubert fivére árverésen adott volna túl a partitúrákon – ezt nem érthetnénk a kegyelet jeleként: ellenkezőleg, a kegyelet *hiányára* gondolnánk. A filozófiában is: egyazon kor különböző filozófiákat hoz létre, különböző filozófiákkal egészül ki; és mégsem üres megállapítás, ha azt mondjuk, hogy egy filozófia – kifejezi korát. És nagy filozófia nem akkor jön létre, ha kivételes tehetségű filozófus születik – ki tudná, egyébként is, a különböző korok filozófiai íróinak tehetségét összemérni? –, hanem olyan meghatározott, a társadalmi haladás ellentmondásait mintegy fókuszba gyűjtő helyzetben, ahol a társadalmi perspektívák csak gondolatilag, *elméletileg* vannak jelen: mint olyan konfliktusok, melyeket ténylegesen, *gyakorlatilag,* másutt élnek át.

*

Korunk a filozófia radikális funkcióváltozásának és bizonyos értelemben a filozófia megszűnésének kora. A mai kapitalizmusban a klasszikus kultúra rohamos felbomlási folyamata zajlik. A művészet ismét a mindennapi élet része kíván lenni, miközben nem szűnt meg az igény az ideologikus tartalmú műalkotásra. Ennek a helyzetnek megfelel az egyik oldalon egy absztrakt díszítőművészet, a másik oldalon egy ugyancsak absztrakt szubjektivista-irracionalista tézisművészet, mindkettő *a* művészetnek hirdeti és ilyenként oktrojálja magát a manipulált piacra. A hagyományos vallás helyébe a legkülönbözőbb pótvallások léptek. Valláspótlék mindenből lehet, amit az egyén privát, vagy a csoport kollektív kultusz tárgyává tud tenni: a szerelemtől a kábítószerekig és egy politikai mítosz iránti önfeláldozásig. – A filozófia ugyancsak föladta hagyományos törekvéseit, anélkül, hogy sikerült volna elméletileg vagy gyakorlatilag valóra váltania azokat. Az ideológiák „negatív feloldódá-

sát... azaz rothadási folyamatát" (Marx) látjuk, mellyel azonban szembenáll az ideológiák pozitív megszűnése a kommunista mozgalom gyakorlatában.

A kommunizmus az osztálytársadalmak konfliktusait megszüntető folyamat. Az antagonisztikus emberi-társadalmi szituációk feloldódásával és a szellemi és fizikai munka megosztásának megszűnésével megszűnnek az egymástól elkülönülő *ideológiák.* „A *magántulajdon* pozitív megszüntetése – írja Marx – *a pozitív* megszüntetése minden elidegenülésnek, tehát az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga *emberi,* azaz *társadalmi* létezésébe." A kommunizmus feladata, „hogy a részegyént, egy társadalmi részletfunkció puszta hordozóját, helyettesítsék – mint Marx írja – a totálisan fejlett egyénnel, akinek számára a különböző társadalmi funkciók egymást felváltó ténykedési módok". Az emberiség nagy történelmi feladata most az elidegenedés megszüntetése. Nem arról van szó, hogy valamiféle aranykorhoz térjünk vissza: „A férfi – írja Marx – nem válhatik újra gyermekké, csak gyerekessé. De nem gyönyörködik-e a gyermek naivitásában, és nem kell-e magának is egy magasabb fokon arra törekednie, hogy a gyermek igazságát reprodukálja?" A munka visszanyeri *alkotómunka* jellegét, a létrehozott tárgy maga *műalkotás.* A művészet külön szférája megszűnik: „kommunista társadalomban – írja Marx – nincsenek festők, hanem legfeljebb emberek, akik egyebek között festenek is". A különböző tudatformák egységes kultúrává és tudománnyá, *tudományos humanizmussá* ötvöződnek össze. A tudomány és a filozófia föloldódik a tények tapasztalati leírásában és magában a gyakorlatban, egyetlen tudománnyá válik: a történelem tudományává. „Maga a történelem a *természettörténetnek,* a természet emberré levésének *valóságos része.* A természettudomány később éppúgy be fogja sorolni maga alá az emberről szóló tudományt, mint az emberről szóló tudomány a természettudományt: *egy* tudomány lesz" (Marx).

A filozófia misztériumai megszűnnek misztériumok lenni, misztérium voltukat a gyakorlati kérdések megoldása szünteti meg: „ha a dolgokat így fogjuk fel, amilyenek valóban és ahogyan történtek, minden mélyértelmű filozófiai probléma – írja Marx – egész egyszerűen empirikus ténnyé oldódik fel". *A valóság ábrázolásával* veszíti el, mint Marx mondja, létezési közegét az önálló filozófia. A valóság ábrázolása azonban csak annak mértékében lehetséges, ahogyan az elmélet egy nem-antagonisztikusan ellentmondásos társadalmi valóságból nő ki, azaz egy olyan valóságból, melyet a filozófia *eszményként* mindig hirdetett: ezért mondja Marx, hogy a filozófia nem szüntethető meg anélkül, hogy meg ne valósítanák. A filozófia megvalósítása, s ezzel *pozitív megszüntetése* gyakorlati, történelmi-politikai folyamat: a kommunizmus megteremtésének folyamata. Marx elmélete filozófia, amennyiben a hagyományos filozófia *örököse:* immár nem filozófia azonban annyiban, hogy a valóság nem-ideologikus, misztifikációmentes leírását és értékelését jelenti. És egyáltalán nem puszta elnevezés kérdése, hogy a marxizmust egyszerűen filozófiának vagy a humanizmus tudományos elméletének mondjuk-e; az utóbbi szóhasználat azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a társadalom szabad és tudatos megváltoztatásának programja: nem utópia.

I. Ókor

1. KELETI FILOZÓFIA

Az első civilizációk az ázsiai típusú társadalom keretei között bontakoztak ki. A szellemi és fizikai munka megosztása révén a mágia differenciálatlan egységéből differenciált tudatformák – vallás, művészet, tudomány, filozófia – alakultak ki; ám ez a különböző társadalmakban különböző formák között ment végbe. *Egyiptomban* és *Mezopotámiában* a korai és egyre erőteljesebb formák közt megújuló despotikus központosítás, valamint ezzel párhuzamosan a papi kasztok nagy hatalma és a viszonylag fejlett vallási rendszer kialakulása eleve lehetetlenné tette minden önálló bölcselet keletkezését, s filozófiai gondolatokkal itt csupán a teológia (pl. az ún. Memphiszi teológia, i. e. 3–2. ezred) keretein belül találkozunk. Ezzel szemben *Indiában* és *Kínában* a despotikus központosítás újra és újra problematikussá válik, s a patriarchális-mágikus hagyományok rendkívül erősek: a papi kaszt és a tételes vallási rendszer vagy egyenesen hiányzik (mint Kínában) vagy gyenge, fejletlen és ennek folytán türelmes (mint Indiában). A számos és hosszúra nyúló átmeneti periódus kedvez az önálló gondolatrendszerek kifejlődésének, a filozófia legalább csíraformában történő kialakulásának; más kérdés, hogy azokat a kezdeményeket (városok, kereskedőréteg, árutermelés kialakulása pl. Kínában), amelyek a fejlettebb viszonyok felé mutatnak előre, újra és újra sikerül elfojtania az ősi közösségek mozdulatlanságából erőre kapó des-

potizmusnak. Az indiai és kínai filozófia virágzása az átmeneti periódusok terméke.

Indiának a 19. század elejéig tulajdonképpen nincsen története. „Bármennyire változatos is India múltjának politikai képe, társadalmi viszonyai – írja Marx –, a legősibb időktől fogva egészen a XIX. század első évtizedéig nem változtak." Az *indiai filozófiának* – ez a filozófia általában vallásos irányultságú – sincsen tulajdonképpeni története: csak a „szent írások" történetéről beszélhetünk; és bizonyos jellemző *alapgondolatokról*, melyeket az indiai filozófia és vallás egyébként rendkívül változatos képződményei úgyszólván egyöntetűen visszatükröznek. A legősibb szent írások a *Védák*, ezek kb. az i. e. 15. és i. e. 5. század között keletkeztek. Az indiai filozófiákat aszerint nevezik ortodoxoknak vagy nem-ortodoxoknak, hogy a Védák érvényességét elismerik-e. Az *Upanisádok* a Védákhoz írt kommentárokként foghatók fel, ezek kb. az i. e. 8. és i. e. 5. század között alakultak ki, majd az ezt követő időszakban, kb. az i. sz. 7. századig íródtak az ún. *szutrák*, rendszerező kísérletek a tudás különböző ágainak, a rítusnak, a grammatikának, a jognak, a metafizikának összefoglalására. A Védák világa fantasztikusan sokféle: istenek, emberek, állatok, növények, elemek, évszakok, égtájak, áldozati cselekvések, minőségek, testrészek, szellemi képességek stb. megannyi élő szubsztancia, melyek egymással kapcsolatba léphetnek és megint szétválhatnak, s ezek a folyamatok mágikus műveletekkel befolyásolhatók. A sokféle létező, származását tekintve, kevés számú gyökérre megy vissza: és végül kiderül, hogy valamennyien tulajdonképpen egyetlen lény megnyilvánulásai. Az Upanisádokban törekvés van arra, hogy ezt a lényt személytelenül fogják fel, örök létezőként, erőként. Az így átszellemített kozmosz, a *Brahman* az egyén legbensőbb magjával, az *atman*-nal azonos. Az Upanisádok már tartalmaz-

zák a *lélekvándorlás* eszméjét is, ezt az indiai filozófiára és vallásra oly jellemző gondolatot.

Az indiai bölcseletben hat ortodox rendszert tartanak hagyományosan számon, ezek páronként mint elmélet és annak gyakorlati kiegészítése kapcsolódnak egymáshoz (Szánkhja – Jóga, Mimánsza – Védanta, Vaisésika – Njája); továbbá három nem ortodox rendszert (buddhizmus, dzsainizmus és a Csárvaka „materializmusa"); világképük lényege azonban ugyanaz. Az indiai bölcselet célja: kiszakítani a lelket az újraszületések örök körforgásából, és ezzel lehetővé tenni a lélek mint egyedi létező megszűntét, beleolvadását a világegyetembe. Így a Szánkhja egyetlen szubsztanciát feltételez, ebből fejlődnek ki egyfelől az érzékelhető világ, másfelől a *lelkek:* utóbbiak teljesen passzívak, és csak anyagi elemekkel érintkezve öltik fel az aktivitás látszatát. Az aktív oldalt a természet jelenti, melynek benső célszerűsége végül is a *moksá*-hoz, a lélek megszabadításához, a lélekvándorlási folyamat megtöréséhez vezet. A Jóga kontemplatív technikája – e technika elsajátítása hosszú gyakorlatot, küzdelmes aszkézist előfeltételez – a lélek és az anyagi világ közötti szakadékot, a léleknek a testi szenvedésekkel szembeni tulajdonképpeni közömbösségét teszi világossá. A lélekvándorlás központi tanítása a *buddhizmus*nak, ennek a nagy szerepet játszó vallásos-filozófiai áramlatnak is. A buddhizmus feloldja az egyedi személyiség, az *atman* fogalmát, és egymást követő fizikai-szellemi állapotok sorozatával helyettesíti, mely állapotok váltakozása a *nirvána*hoz való elérkezéssel szűnik meg. Az indiai gondolkodás világfelfogása *ciklikus:* a kozmosz egyetlen szubsztanciából bontakozik ki a látható világ sokféleségévé, hogy egy idő után minden ismét eggyé olvadjon. *Új* a világban nem történhet, a dolgok öröktől fogva ismétlődnek, kozmikus keretet adva az indiai élet történetietlenségének. A lélek úgy passzív a reinkarnációk sorozatában, ahogyan az indiai paraszt élete is „tespedő és

tengődő" élet, „passzív létforma" (Marx). A lélekvándorlás indiai felfogása a személyiség hiányának kozmikus magyarázata. Ahogyan az indiai paraszt csupán a közösség járuléka, léte a közösség többi tagjának létével egyenértékű, úgy nyilvánul meg a lélekvándorlásban a *látszatra különböző személyek* lényegi azonossága, illetve (mintegy kozmikus hátterét szolgáltatva ennek), az ember és a világot benépesítő egyéb lények lényegi azonossága. A lélekvándorlás a személyiség látszatát *eloszlatja*. „Majdnem minden, istenek, híres királyok, brahminok, yogik, még állatok is – írta az indiai gondolkodást elemezve Hegel – a Brahma megtestesülései számba mennek; s minden, ami így látszólag mint egyén határozódik meg, éppoly hamar ismét elvész az általánosban, elmúlik, szétfolyik az általánosnak ködében."

A *kínai filozófia* klasszikus kora: a nemzetségi szervezet felbomlása és az egységes kínai császárság megteremtése (i. e. 221) közötti anarchikus időszak. E korszak fő problémája éppen az, hogy egyesüljön-e a sok kis patriarchális fejedelemség egy egységes despotikus rendszerben, s amennyiben ez az egyesítés elkerülhetetlennek látszik, szolgálja-e az egyén ezt a rendszert vagy sem? Egy olyan társadalomban, mely a gazdaságilag és erkölcsileg önálló, szabad individuumot nem ismeri, ahol tehát az egyén egyetlen magasabb célja kizárólag a közösség szolgálata lehet, ez szükségképp válik központi kérdéssé. Az első, filozófiainak tekintett írások, a *Su king* (Írások könyve) és a *Ji king* (Változások könyve) – i. e. 8–5. század – eredetileg szertartási és jóskönyvek voltak. Világképük: az egyetemes összhang szerint egymásnak megfelelő, égi és földi, természeti és emberi világban két alapelv, a *jang* (a magasság, fény, erő, kezdeményezés, megtermékenyítés férfias elve) és a *jin* (a mélység, árnyék, nyugalom, odaadás, befogadás nőies elve) váltakozik, mégpedig az örök törvény, a *tao* szerint. A természet öt elemének (víz, tűz, fa, fém, föld) az

emberben öt cselekvés (külső megjelenés, beszéd, látás, hallás, gondolkodás), öt boldogság (hosszú élet, gazdagság, megelégedettség és nyugalom, az erény gyakorlása és szeretete, a természetes módon végződő élet) felel meg. A *Su king* és a *Ji king* világa még a patriarchális nyugalom, a változatlanság világa, mely a továbbiakban eltűnik ugyan, de elérendő ideálként egyaránt hirdeti a kiépülő mandarinbürokratizmus az egyik oldalon és a nemzetségi arisztokrácia reakciója a másik oldalon.

A hagyomány szerint már e két könyvet is *Konfuciusz* (K'ung K'iu, Kung-ci, Kung-fu-ce, latinosan Konfuciusz, talán i. e. 551–479) állította össze. A fölbomló nemzetségi szervezet konzervativizmusa és a kibontakozó despotikus bürokratizmus kompromisszumát kereső Konfuciusz műveit az egységes kínai állam első császára, C'in Si Huang-ti elégettette, gondolatait Han-kori összeállításokból ismerjük, ilyen a *Lun-jü* (Beszélgetések és mondások) c. könyv is. A *tao* nála a hagyományos erkölcsi világrendet jelenti, mely az ő korában már problematikussá vált. Nem önmagától érvényesül: a „nemes embernek" törekednie kell arra, hogy az igazságosság erénye szerint éljen; vagyis meg kell vetnie a hasznot, tisztelnie kell a hagyományt és a hagyomány rendjét. „A nemes ember vágyai – olvassuk a *Lun-jü*-ben – sohasem lépnek túl a társadalomban elfoglalt helyén." Tanácsaival szolgálnia kell az uralkodót is, akinek viszont – természetesen – ugyancsak a „nemes ember" módjára, vagyis patriarchálisan kell kormányoznia.

A konfuciánizmust két oldalról érte támadás. A despotikus központi hatalom bürokrata-arisztokráciájának képviseletében a motizmus és az ún. „törvénykezők" iskolája lépett föl ellene. *Mo-ti* vagy *Mo-ci* (i. e. 5. század második fele) a mágikus hagyomány meghaladását kísérelte meg, amikor az „Ég" (t'ien) fogalmát csaknem „Isten" fogalmaként kezdte értelmezni. Nála az „Ég" szinte személyes, büntet és jutalmaz, mégpedig az egyes ember származásá-

tól függetlenül: akárcsak az a teljhatalmú fejedelem, aki megtörni hivatott a törzsi arisztokrácia hatalmát, s az „egyetemes szeretet" révén minden alattvalójának *egyformán* ura. E ponton kapcsolódnak tanításához a *törvénykezők* (fa-kia, i. e. 3. század) is, akik tanításuk középpontjába már az ember alkotta törvényt (fa) állították, s akiknek tanítását a Kína egységét megvalósító C'in fejedelemségben hivatalos ideológiává tették.

A *taoizmus* viszont elutasítja a nemzetségi viszonyok legcsekélyebb megbomlását is. Klasszikus könyve a *Lao-ci* (i. e. 4. század), mely később új címet kapott: *Tao tö king* (Az út és erény könyve), míg az eredeti címet (jelentése: öreg mester) a mű szerzőjeként kezdték emlegetni. A *tao* a Lao-ci szerint a természetes világrend, melyet a bölcs ember csupán szemlélni kíván, hiszen ez úgyis és minden körülmények között érvényesül magától is. „Így aztán a bölcs ember a nem-cselekvés tevékenységével él, s a szavak nélküli tanítást valósítja meg... Megvalósítja tehát a nem-cselekvést, és minden a legteljesebb rendben lesz." Élesen bírálja a kormányt, az udvart, az adókat és a háborúkat, az uralkodó és gazdag réteget, s egy patriarchális idillhez szeretne visszatérni: „Legyen úgy, hogy birtokoljanak bár tízszeres és százszoros (munkát végző) szerszámokat, de ne használják azokat... Birtokoljanak bár hajókat és kocsikat, senki se szálljon azokra; birtokoljanak bár páncélokat s fegyvereket, senki se vegye elő azokat... A szomszédos országokból akár át is lássanak egymáshoz, s hallják kölcsönösen a kakaskukorékolást és kutyaugatást, a nép mégis úgy érje el az öregséget és a halált, hogy sohasem fordult meg odaát." A taoizmus elutasítja a „közösség" szolgálatát, mert érzi, hogy itt már nem valóságos közösségről van szó.

Az egységes kínai állam megalakulása után a Han-dinasztia megvalósította a konfuciuszi kompromisszumot. A konfucianizmus és a fa-kia határai összemosódtak. Ennek

megfelelően Konfuciusz tanításai egyre nagyobb tiszteletnek örvendtek és *Tung Csun-su* (i. e. 179–104), majd *Csu Hszi* (i. sz. 1130–1200) működése nyomán hivatalos, vallási jellegű állami ideológia rangjára emelkedtek. Konfuciusz sírjánál áldozatokat mutattak be, pekingi templomában a császár minden évben írásmagyarázatot tartott műveiből a főhivatalnokok számára. Az antikonfuciánus irányzatok közül a taoizmus és a Kínában is elterjedt buddhizmus népi vallásként maradtak fenn. A ideológiai epigonizmusnak e korszakában – a mozdulatlan társadalmi talajon – egészen a 20. századig már nem történt lényeges változás.

2. AZ ANTIK FILOZÓFIA KEZDETEI

Az antik társadalom kultúráját a magunkéhoz közelinek érezzük. „A görögöknél otthon vagyunk" – írta Hegel; és az antik társadalom kultúrájáért egyaránt lelkesedtek oly ellentétes beállítottságú gondolkodók, mint Marx és Nietzsche. A görög–római antikvitással olyan fejlődés kezdődik, mely végül a modern európai társadalom és kultúra kialakulásához vezet, sőt azt sok tekintetben előlegezi. Hellászban és Rómában megjelenik a gazdaságilag és erkölcsileg önálló individuum.

Akárcsak Keleten, Hellászban is a nemzetségi közösség fölbomlásával párhuzamosan kezdődik a filozófiai gondolkodás, csakhogy a bomlás itt, az először a görögöknél kialakuló fejlett árutermelés és pénzgazdálkodás következtében, sokkal radikálisabb. A görög filozófia kezdetei a periférikus, de a korai szakaszban már virágzó, majd elvirágzó kisázsiai Jóniában és a dél-itáliai–szicíliai „Nagy-Görögországban" találhatók. E korai filozófia hasonló a keletihez: naiv természetbölcseletből és erkölcsfilozófiából áll. Tudomány, filozófia, erkölcs itt még nem különült el egymástól; a legendás *„Hét bölcs"* (a hagyomány szerint a lin-

doszi Kleobulosz, az athéni Szolón, a lakedaimóni Khilón, a mütilénéi Pittakosz, a priénéi Biasz, a korinthoszi Periandrosz és a milétoszi Thálész) között éppúgy találunk „államférfit", mint „filozófust", s amikor Thálész „filozófiával" foglalkozik, ezen éppúgy értendő egy matematikai tétel föllállítása vagy egy napfogyatkozás kiszámítása, mint a világ „őselvének" keresése. Mindenesetre az *arkhé* (őselv) kutatásától számíthatjuk a voltaképpeni filozófiát, mely ezen az első fokon a *közvetlen létezésnek* naiv, ám semmiképpen sem teológiai magyarázata.

Thalész (kb. 625–545) az ún. *milétoszi iskola* első képviselője. Az arkhé szerinte a víz – nem tudjuk, miként jutott e gondolatra: vajon városának éltetője, a tenger, vagy az élőlények éltető eleme, az örök körforgást végző víz sugallta-e azt. *Anaximandrosz* (kb. 610–545) földi és égi térképet készített, bevezette a napórát Hellászban, elméletet állított föl az égitestek keletkezéséről, s azt állította, hogy az ember is keletkezett, mégpedig – mint minden szárazföldi lény – a vizek halszerű lakóiból. Ám az arkhé nála mégsem a víz, hanem az „apeirón", a végtelen, meghatározatlan, nem-konkrét anyag; ebből keletkezik hideg és meleg hatására a víz, a föld, a levegő és a tűz. Végül *Anaximenész* (kb. 585–525) az arkhét a levegőben vélte megtalálni, melyből sűrűsödés és ritkulás révén a szél, a felhők, a víz és a föld áll elő. A *hülozoizmus* – az egész természet, az anyag átlelkesítése (a mágnesnek lelke van, mondotta pl. Thálész) – jellemző ezekre a valóság közvetlen áramában élő, a valóságot még egész lényükkel fölfogó gondolkodókra.

Valamivel fiatalabb kortársaik már a patriarchális harmónia megbomlását, a föllépő ellentmondásokat érzékelik elsősorban. Az epheszoszi *Hérakleitosz* (kb. 530–470 – már korán a „homályos" melléknevet kapta), ez a magányos, pesszimista, a dolgok folyását mintegy kívülről, de annál élesebb szemmel figyelő arisztokrata azért tartotta arkhé-

nak a tüzet, mert ez a legdinamikusabb, legtűnékenyebb anyag. Hérakleitosznál a leghatározottabb az arkhé fogalma: nála szinte kézzelfogható, hogy a pénzgazdálkodás viszonyai késztethették az első görög filozófusokat arra a gondolatra, hogy az arkhé minden dolog lényege és minden dolog az arkhé megnyilvánulása. „A tűznek is – írja – ellenértéke a minden, és a tűz mindennek az ellenértéke, ahogy az aranyé a vagyon és a vagyoné az arany." A tűzből levegő, víz és föld keletkezik és viszont. A folyamat körforgás jellegű, s az egész világ részt vesz benne: „minden folyik" („panta rhei"), „ugyanazokba a folyamokba lépünk, és mégsem ugyanazokba lépünk, vagyunk is meg nem is vagyunk". Keletkezésből és pusztulásból áll elő a harmónia, a *logosz* (eredetileg *szó, beszéd, nyelv,* majd átvitt jelentésben *gondolat, fogalom, ész, értelem, világtörvény):* a kozmosz „örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre". E gondolatok kétségtelenül emlékeztetnek bennünket a kínai filozófiára, közelebbről a taoizmusra, csakúgy, mint a „végzet" (heimarméné) gondolata, melynek beteljesülését a bölcs nyugodtan szemléli.

A *püthagoreusok* tanításában a pesszimizmus egyfajta misztikaként jelenik meg. A patriarchális rend felbomlása idején a dél-itáliai Krotónba menekült számoszi *Püthagorasz* (kb. 580–500) és az általa alapított patriarchális-arisztokratikus szövetség a dolgok arkhéjának a *számot* tekintette. Talán a pont-vonal-sík-test levezetésre gondoltak: az 1-es szám ugyanis a pontot, a 2-es a vonalat, a 3-as a háromszöget, a 4-es a gúlát jelenti tanításukban, melyben a számok misztikus jelentést kaptak. A 4-es pl. egyúttal már az igazságosságot is jelenti. Különösen szent a 10-es szám, az alapszámok (1, 2, 3, 4) összege. A világban 10 szféra van és 10 ellentétpárból áll elő a harmónia. Akár az indiaiak, hittek a lélekvándorlásban (vegetáriánusok is voltak), de mindenesetre nem hirdették, hogy a végső cél az individuum teljes föladása lenne.

Az elvesztett rend keresése a konkrét létezés konkrét magyarázatai helyett az *elvont lét* (on), a káosz mögötti rend elvont vizsgálatához – ma úgy mondanánk, az *ontológia* kialakulásához – vezetett. Az az állítás, hogy *a lét változatlan,* voltaképpen azt a követelést jelenti, hogy a világ, lényege szerint, *legyen mozdulatlan.* A világ két részre oszlik: az elvont lét *változatlan* és a közvetlen létezők *változó* világára. Az *eleai* (Dél-Itália) iskola hirdette először ezt. Alapítója, az ióniai Kolophónból kivándorolt *Xenophanész* (kb. 580–485) élesen bírálta a görög többistenhit, a politeizmus közvetlen antropomorfizmusát, azt, hogy az isteneket emberalakkal ruházták fel: ha kezük lenne, a lovak ló alakú, az ökrök ökör alakú isteneket csinálnának, mondotta. Szerinte csak a mindent átfogó egy isten, az „egy és minden" létezik. Tanítását az eleai *Parmenidész* (kb. 520–450) rendszerbe foglalta: csak a mozdulatlan létező, az Egy (a lényeg) van, a mozgó Sok (a jelenségek) világa csupán látszat. Kedvenc tanítványa az eleai *Zénón* (kb. 490–430), mestere tanítását „apóriák" (nehéz problémák) kifejtésével próbálta igazolni. Ilyenek pl. az „Akhilleusz és a teknősbéka" vagy a „mozgó nyíl áll" apóriák. Akhilleusz nem érheti utol a teknősbékát, mert mire annak kezdeti tartózkodási helyét eléri, a teknősbéka már megtett egy bizonyos távolságot, melyet most Akhilleusznak is meg kell tennie: ám addigra a teknősbéka ismét előrehaladt, és így tovább a végtelenségig. A mozgó nyíl áll, hiszen bármely tér- és időpontban vizsgálva, vagy ott van, vagy nincs, ám ha ott *van,* akkor áll és nem mozog: nyugalmi helyzetek halmozásából nem keletkezhet mozgás.

Az egész lényében patriarchális beállítottságú akragaszi (Szicília) *Empedoklész* (kb. 490–430) a mérsékelt társadalmi mozgás és demokrácia híve volt, ezt fejezi ki filozófiája is, mely össze akarja kapcsolni az eleata elvont lét

és a herakleitoszi konkrét létező, a mozdulatlan és a mozgó gondolatát. Négy – isteni – elem van: a víz, a levegő, a tűz és a föld, ezeket a „szeretet" és „gyűlölet" (voltaképp vonzás és taszítás) mozgatja. Először a szeretet fogja egységbe a dolgokat, majd föllép a gyűlölet és a szétválás, végül bekövetkezik az újraegyesülés a szeretet által egy mindent átfogó isteni gömbben. Ez ciklikus formában ismétlődik. Az élőlények úgy keletkeznek, hogy a földből növényi, állati és emberi testrészek nőnek ki, egyesülnek, majd a meg nem felelő egyesülésekből keletkezett lények, pl. a mitológia szörnyei, elpusztulnak. A lélekvándorlást is tanította.

A klazomenai-i *Anaxagorasz* (kb. 500–428), Periklész és Euripidész barátja szerint a Nap egy Attikánál nagyobb izzó kődarab, a Hold pedig földből van; tanaiért istentagadás vádjával száműzték Athénból Periklész ellenségei. Semmi sem keletkezik és semmi sem múlik el, tanította: Empedoklész elemei maguk is összetettek. A dolgok végtelen kicsiny, azonos nemű részecskéiben (később Arisztotelész „homoiomeriáknak" nevezte el őket) végtelen sok magvacska van, a változáskor ezek alakulnak át egymásba. A dolgokat a „nousz" (értelem, törvény) mozgatja. A nouszt egyesek később szellemi természetűnek értelmezték, ám az is elképzelhető, hogy Anaxagorasz valamilyen végtelenül finom anyagot értett rajta. Anyagi test és anyagtalan lélek szembeállítása itt valójában még irreleváns: bár Empedoklész és Anaxagorasz elméletükkel egy a végső változatlanságon belüli társadalmi dinamizmust fejeztek ki, tanításuk egésze még megmaradt a mágikus maradványokkal terhelt patriarchális gondolkodásmód határain belül, vagy legföljebb annak határán.

4. AZ ANTIK FELVILÁGOSODÁS

Az eddigi, ún. preszokratikus filozófiák a világot, a *kozmoszt,* minden dolgok végső elveit törekedtek megérteni, az embert mint a kozmosz részét vizsgálták. A *szofisták* és különösen *Szókratész* viszont magát az *embert* helyezték a filozófia középpontjába. Jellemző, hogy Protagórasz és Szókratész egyik tanítványa, Arisztipposz, az új felfogást „anthrópizmosz"-nak (szó szerinti latin fordításban: humanismus) nevezte el. A változásban bizonyosan közrejátszottak filozófián *belüli* tényezők: a számtalan kozmológiai rendszer láttán a végső magyarázat lehetőségébe vetett bizalom könnyen megcsappanhatott; és akár úgy van, ahogy Hérakleitosz állította, hogy a világban minden állandóan változik, akár úgy, ahogy Parmenidész tanította, hogy a világ ugyan mozdulatlan, ám a mozgás és változás látszatának függönyétől ez szinte nem is érzékelhető: a kozmológiai megismerés mindenképpen csekély sikerrel látszott kecsegtetni. Az ún. *szókratészi fordulat* alapvető oka mégis társadalmi volt. A demokrácia uralomra jutása nem könnyebbé, hanem éppen nehezebbé tette egyén és világ viszonyának megértését. Az arisztokrácia elleni belső küzdelem lezárulása és a perzsa veszély elhárítása (i. e. 479) után, az athéni demokrácia virágkorának idején, az emberi létezés ellentmondásai a korábbinál leplezetlenebbül tárultak elő. A hagyományok kormányozta társadalomban az egyéni sors nem vált filozófiai problémává; a patriarchális arisztokrácia hatalmának megtörésével azonban elveszett a társadalmi mozgások, az emberi törekvések, az erkölcsi kérdések megítélésének látszat-objektivitása: „mindennek mértéke az ember, a létezőknek, hogy vannak, a nemlétezőknek, hogy nincsenek" – mondta a szofista Protagórasz.

A demokrácia politikai életében minden szabad polgár szerepet játszott, ám ha szavát valóban hallatni akarta, valamiféle iskolázottságra volt szüksége: a *szofisták* vándor

tanítók voltak, akik – fizetség fejében – grammatikára, a költők értelmezésére, a mitológia és vallás filozófiájára és, legfőképpen, a *szónoklás* tudományára oktattak. A szofisták megtanították hallgatóiknak, hogyan kell ügyesen érvelni: de érvelni nemcsak a jó ügy mellett lehet, és a hagyományokhoz inkább kötődő rétegekben a „szofista" – sok esetben joggal – csakhamar azt az embert jelentette, aki szavak csűrés-csavarásával igaznak tünteti fel a hamisat is. A szofisták mindenesetre átlátták, hogy az erkölcsi normák és értékek – eltekintve talán a legáltalánosabbaktól – igencsak viszonylagosak; és rendszeres, kifejezett formára hozták a görög tapasztalatban ekkor rejtetten már meglevő kulturális relativizmust. A görögök idegen népek kultúrájával is kapcsolatba kerültek; nemcsak a perzsa, babiloni és egyiptomi civilizációról alkothattak maguknak fogalmat, de olyan elmaradott népek szokás- és hiedelemrendszeréről is, mint a szkíták vagy a trákok; s a szofisták már nem azt mondták, hogy a görögökétől eltérő kultúrájú társadalmak tévedésben és bűnben élnek, hanem azt, hogy „igaz" és „jó" viszonylagos fogalmak. A szofisták, az első igazi értelmiségi réteg, új alapokra helyezik a görög világképet, s az arisztokratikus eszményekkel új, mondhatni „polgári" művelődéseszményt állítanak szembe. A spártai testedzőkkel ellentétben, művelt szellemű embereket kívánnak nevelni, és hisznek abban, hogy minden ember, származásától függetlenül, valóban korlátlanul nevelhető. Racionalizmusuk és relativizmusuk az antik társadalom „polgári" tendenciáinak filozófiai kifejeződése. A szofisták a természeti törvénytől (phüzisz) megkülönböztették a társadalmi törvényt (thézisz): egyes szofisták szerint pl. rabszolgaság csak „thézisz" szerint van. Ha a szofisták az általános, végleges és teljes igazság fogalmát kétségesnek találták, és az egyedi igazság lehetősége mellett foglaltak állást, ez nem azt jelenti, hogy úgyszólván a lázadás ideológiáját teremtették meg. A demokrácia hívei voltak, politikai párt-

állásuk jól megfért azonban egyfajta felvilágosult konzervativizmussal. Az abdérai *Protagórasz* (kb. 480–410), Periklész barátja, úgy vélte, hogy mivel mindennek mértéke az ember, az egyén nem lázadhat általános elvek nevében, nincs joga arra, hogy a fennálló eszmerendszert bírálja. Az athéni demokrácia a racionálisan átértelmezett görög politeizmust saját politikai céljai szolgálatába állította. „Ami az isteneket illeti – mondotta Protagórasz –, nem lehetek bizonyos abban, hogy vannak, sem pedig abban, hogy nincsenek, és azt sem tudhatom, hogyan néznek ki; mert sok dolog akadályozza itt a biztos tudást, a tárgy homályossága és az emberélet rövid volta." Nincs akkor értelme vallási vitáknak; Protagórasz arra következtet, hogy az egyénnek leghelyesebb az áthagyományozott vallást elfogadnia, saját városállamának isteneit tisztelnie. Protagórasz nem forradalmárokat, hanem jó állampolgárokat akart nevelni; a társadalmi hagyomány nem abszolút igazság, de norma a jó állampolgár számára. *Prodikosz*, Protagórasz fiatalabb kortársa, a halálfélelem irracionalitását bizonygatta: az élőknek – mondotta – nincsen dolguk a halállal, hiszen élnek; a halottakat pedig nem érintheti, hiszen már nem élnek. A szicíliai *Gorgiász* (megh. 380 körül, több mint 100 éves korában) azzal az eleai ízű állításával tette magát ismertté, hogy (1) semmi sincs, (2) ha volna is, nem lehetne megismerni, (3) ha meg lehetne ismerni, akkor sem lehetne róla közléseket tenni. Nem valószínű egyébként, hogy Gorgiász komolyan állította, amit mondott: inkább a filozófiai megismerés reménytelenségét akarta demonstrálni azzal, hogy helyes premisszákból, látszólag kifogástalan érvek segítségével, abszurd következtetésekre jutott.

Szókratész kb. i. e. 470-ben született Athénban, ott élt és tanított, s 399-ben ott vetett véget életének: a „harminc oligarcha" bukása után helyreállított demokrácia üríttette ki vele a méregpoharat. Azzal a váddal ítélték halálra, hogy nem az állam által tisztelt isteneket tiszteli, és

hogy megrontja a fiatalságot. Tulajdonképpen nem akarták megölni: vádlói meg voltak győződve arról, hogy Szókratész a fenyegetés hatására elhagyja Athént és önkéntes száműzetésbe vonul; a filozófus azonban méltatlannak és elveihez nem illőnek találta volna, ha megszökik. Szókratész nem hagyott hátra írásokat, tanítását élőszóban fejtette ki, hallgatóságával vitatkozva. Filozófiai módszere az *általánosító érvelés* volt, ennek során jutott el *általános definíciókhoz*. A definíció a fogalmak pontos határait van hivatva rögzíteni; tapasztalatunk tárgyai megváltozhatnak, ebben igazuk van a szofistáknak: a pontosan meghatározott fogalom azonban mindig azonos lesz önmagával. Szebb vagy kevésbé szép tárgyakról beszélünk például, s akkor ez azt jelzi, hogy van valami, a Szép, ami mércéje megítélésünknek. A mércében tévedhetünk, abban azonban nem, hogy van ilyen mérce. Fogalmi és tapasztalati világ különbözőségét jól mutatják a matematika tárgyai: szabályosan kör alakú tárgyak nincsenek, de a köralakúság fogalmát a megfelelő definíció pontosan megadja. A fogalmak pontos meghatározására törekedve, eleinte nem tudunk minden jegyet megadni, másodlagos fontosságú, esetleges vonásokat ragadunk ki. Az igazságtalanság természetét meghatározandó, mondjuk, először példákat fogunk felsorolni: becsapni valakit, vagy megsebesíteni, vagy rabszolgaságba vetni – ezek igazságtalan cselekedetek. Ám itt nyomban megszorítással kell élnünk: csak ha barátainkkal szemben követünk el ilyesmit, akkor vagyunk – a görögök felfogása szerint – igazságtalanok. Sőt, ha barátunkat azzal a szándékkal csapjuk be, hogy végül ennek ő lássa javát, akkor sem vagyunk igazságtalanok. Így adódik akkor a meghatározás, hogy igazságtalanok a *barátokkal szemben elkövetett ártó szándékú cselekedetek*. – A szókratészi *irónia* a nem-tudás tettetése: a filozófus a beszélgetőtársnak csak *kérdéseket* tesz fel, ezekkel azonban rádöbbenti arra, hogy az valójában nem is tudja, amit tudni vélt. A szókratészi

dialektika: a fogalmak tisztázásának tanulságosan kanyargós útja, mely *hamis* meghatározásokon át vezet a helyes meghatározáshoz. A filozófus iróniája nem öncélú: Szókratész mélységesen meg volt győződve az emberi személyiség, a gondolkodó és akaró *szubjektum* értékéről: és úgy vélte, hogy az ember akkor igazán személyiség, ha világos különbséget képes tenni *jó* és *rossz* között – ezáltal tudniillik a jót *cselekszi.* Az *etikai intellektualizmus,* a *tudás* és az *erény* közötti szoros kapcsolat feltételezése a szókratészi etika jellegzetes vonása. Az etikai intellektualizmus első pillantásra ellentmond a tényeknek: hiszen mindennapi tapasztalatunk szerint igenis *lehet* tudatosan rosszat cselekedni. Szókratész azonban „tudás"-on igazi személyes meggyőződést értett, az erényes, a *helyes* magatartást pedig azzal a magatartással azonosította, mely az egyén számára *hasznos* abban az értelemben, hogy *valódi boldogsághoz vezet.* Szókratész etikája *eudaimonisztikus,* azaz nála az erkölcsi jó nem más, mint a boldog élet. A boldog élet megvalósításához pedig tudásra van szükség, az embernek tudnia kell, hogy cselekedetei pillanatnyi hatásukon túl milyen távolabbi következményekkel járnak saját magára és a közösségre nézve – a klasszikus görög felfogásban az egyén nem lehet a közösségtől függetlenül boldog. Ha a jó a boldogság, és minden ember a boldogságra törekszik – akkor a jót tudni és a jót tenni valóban ugyanaz. Ha viszont bölcsesség és erény ily szorosan összefüggenek, akkor az erény *tanítható:* ez a következtetés Szókratészt nem tette különösebben népszerűvé a demokrácia híveinek körében, hiszen ostobaságnak tüntette fel a *többségi elvet,* azt, hogy a tisztségviselőket vagy a sorsolás vakvéletlene, vagy a *tanulatlan* és *tapasztalatlan* sokaság választja. A szókratészi etikai intellektualizmustól egyenes vonal vezet Platón államutópiájáig: az ideális államban a *filozófusok* kiválasztott rétege kormányoz.

Az ún. kisebb *szókratikus iskolák* Szókratész tanításaihoz egyoldalúan és felszínesen kapcsolódtak. A *megarai iskola* alapítója, a megarai *Euklidész* (kb. 450–380), Szókratész egyik legkorábbi tanítványa, tulajdonképpen az eleata hagyományt folytatta: Parmenidész Egy-ét a szókratészi Jó-val azonosította, és arra következtetett, hogy akkor tehát csak a Jó létezik, semmi sem lehet nem-jó. A megaraiak az eleaták fogalomanalízisét sokszor üres vitatkozásba, *erisztikába* vitték át, sok nevezetes szofizma (pl. „a hazug krétai") származik tőlük. Milyen nehezen vert gyökeret a szókratészi fordulat még Szókratész hívei között is! A *cinikus iskola* alapítója, *Antiszthenész* (kb. 445–365), Szókratész tanításának, illetve életvitelének *tagadó* oldalait emelte ki. A jellem *függetlenségét* (mely Szókratésznél az igazság meg nem alkuvó keresésének *következménye* volt) Antiszthenész önértékké tette: ez maga az erény, mondta, és semmi másra nincs szükség. Egy nevezetes cinikus, a szinopei *Diogenész* (megh. kb. i. e. 324) Antiszthenészt azzal vádolta, hogy nem elveinek megfelelően élt, és olyan trombitának nevezte, „mely csak önmagát hallja". Saját feladatának Diogenész – későbbi források szerint – „az értékek átértékelését" tartotta, és a hellén civilizációval az állatok és a barbár népek életét állította követendő példaként szembe. Nő- és gyermekközösséget, szabadszerelmet javasolt; „világpolgárnak" nevezte magát, és szándékosan vétett a konvenciók ellen. A *kürénéi iskola* alapítója, *Arisztipposz* (sz. kb. i. e. 435) szofista hatásra úgy vélte, hogy biztos tudást csak *érzékeink* nyújthatnak (ezt az álláspontot ma *szenzualizmus*nak mondanánk), viselkedésünket ezért a szubjektív érzéki benyomásoknak kell irányítaniuk. A helyes élet – következtette Arisztipposz – az érzékileg kellemes élet. Szókratész összefüggést látott erény és boldogság között; Arisztipposz, hedonista etikájában, a boldogság, és ezen belül a fizikai boldogság mozzanatát kizárólagossá tette. A mértéktelen gyönyöröket persze elkerüli a bölcs,

mert azok idővel saját ellentétükhöz, kellemetlen érzéki benyomásokhoz vezetnek. Az Arisztipposz-tanítvány *Hegésziász* tanításában a *negatív* hedonizmus, a kellemetlen érzékletek elkerülésére buzdító etika vált túlnyomóvá. Az élet oly nyomorúságos, a boldogság oly elérhetetlen, mondotta, hogy nem másra, mint kifejezetten a *fájdalomnélküliségre* kell törekednünk. Hegésziász Alexandriában tartott előadásai tömeges öngyilkosságokhoz vezettek.

Az abdérai (Thrákia) *Démokritosz* (460 és 370 között) rendszerezte pozitív formában az antik felvilágosodás eredményeit. Írásai az egész akkori tudást átfogják, az első görög logikai mű is tőle származik. Működése idején, Athéntól távoli szülővárosában, még nem bontakozott ki a polisz válsága, még fennállt a viszonylagos vagyonegyenlőség. A szabad individuumok társadalmát Démokritosz adottnak, válságát alkalminak tekinthette. Ez a helyzet tükröződik *atomelméletében,* melyet állítólag mesterétől, *Leukipposztól* vett át, akiről azonban gyakorlatilag semmit nem tudunk. Az atomok végtelenül kicsiny, egymástól csupán mennyiségileg (alak, nagyság, elhelyezkedés) különböző anyagi (testi) részecskék, minden dolog belőlük épül fel. Rajtuk, a „létezőn" kívül csak az az űr van, mint „nemlétező", melyben mozognak. A lélek, a valóság tükre (a dolgokról kicsiny képek áramlanak érzékszerveinkbe), finom atomokból áll, melyek a halál után fölbomlanak; az istenek képzeteit pedig az emberek alkották meg a földi jelenségek mintájára. Valláskritikája Protagórasz hatását tükrözi, hasonlóképpen etikai intellektualizmusa is, bár ebbe talán már Szókratész hatása is belejátszik. Mindennek alapján azonban Démokritosz az optimista derű etikáját, a harmonikus poliszpolgár etikáját fejti ki, ezért kapta a „nevető" filozófus jelzőt az ókoriaktól, szemben a „síró" Hérakleitosszal. Betetőzte az eddigi fejlődés pozitív eredményeit igenlő vonalat; atomista *materializmusa* és racionalista optimizmusa hatásában az újkorig követhető.

5. AZ ATHÉNI KLASSZIKUS FILOZÓFIA

Szókratész etikai elméletét tanítványa, *Platón* (kb. 428–348) helyezte rendszeres és általános filozófiai alapzatra. Szókratész határozott fogalmakat követelt, fogalmakat, melyek állandóak maradnak, bárhogyan változzék is a tapasztalati világ. Ám hogyan magyarázható, miképpen értendő a fogalmak állandósága? Ha nem üres beszéd, hogy a Jó, a Szép, az Igaz és a többi általános fogalom ítéleteink állandó mércéje lehet, akkor – ezt mutatta meg Platón – a fogalmaknak valóságosan *létezniök* kell. Ha azt mondjuk, hogy a változó világgal szemben a fogalmak változatlanok, ezen végül is azt kell értenünk, hogy a világ *két részből* áll, *egyedi* – érzékelhető, keletkező, pusztuló – és *általános* – változásnak nem alávetett, érzékeinkkel közvetlenül megragadhatatlan – létezőkből. Utóbbiakat Platón *formáknak* vagy *ideáknak* (eidosz) nevezi. Az ideák az igazi, a legvalóságosabb létezők; az egyedi tárgyak, a tapasztalati-érzéki világ tárgyai az ideáknak mintegy árnyképei, tökéletlen lenyomatai. (Platón érveléséhez talán közelebb visz, ha az ideák kapcsán itt általános szavak *jelentésére* gondolunk: pl. a „szép" jelentésére, mely, mondhatnánk, nem változó, jóllehet a szép dolgok múlandóak.) A világot a *demiurgosz* – a világ-értelem, a szimbolikus platóni isten – az ideák mintájára formálja. A valódi megismerés az ideákra irányul, ám a megismerés alanya, szubjektuma nem az érzékitesti ember – hiszen az ideák érzékileg nem megragadhatók –, hanem a testtől függetlennek gondolt *lélek*. Platón lélekfelfogása az ősi, primitív pszichológia folytatása, kibontása, s ugyanakkor radikális tagadása. Az álom, a halál stb. jelenségei a legkorábbi időktől fogva kialakítottak és kézenfekvővé tettek egyfajta kezdetleges dualizmust, test és lélek megkülönböztetését; a lélek azonban nem mint valami a testtől tökéletesen eltérő jelent meg ebben a felfogásban, hanem mint a testinek úgyszólván légiesebb válto-

zata. Platónnál lélek és test végletesen különböznek, semmi közös nincs bennük: tulajdonképpeni *idealizmusról*, fizikai és szellemi általánosító szembeállításáról Platóntól kezdődően beszélhetünk. A lélek halhatatlan, változhatatlan; az ideák világában van otthon. A halhatatlan lélek tana és a valóságosan létező általánosok tana – a platóni filozófia két alappillére – a legszorosabb kapcsolatban állnak egymással, kölcsönösen feltételezik egymást. A megismerés, Platón felfogásában, voltaképpen a lélek *visszaemlékezése* (anamnézisz) az ideák társaságában eltöltött időre, azaz a test megszületése előtti állapotra. A lélek az ideákat – az általános fogalmakat – ekkor még közvetlenül szemlélhette, a testbe költözésekor azonban mintegy elfeledte az így szerzett tudást: a tanulás nem más, mint eme tudás felelevenítése. Az anamnézisz platóni tanítása ama kérdést hivatott megválaszolni – ez a kérdés a filozófia további történetében mindvégig kísért –, hogy vajon hogyan teszünk szert általános ismeretekre, ha egyszer érzékeink csak egyedi benyomásokkal szolgálnak. Általános fogalmaink nem származhatnak az egyéni megismerésből, hiszen a megismerés már feltételezi az általános fogalmakat. Az *egyenlőség* fogalmát pl. nem meríthetjük egyenlő nagyságú tárgyak szemléletéből: ahhoz, hogy két tárgyat *mint* egyenlő nagyságút ismerjünk fel, az egyenlő nagyság fogalmával valamiképpen már rendelkeznünk kell.

Az ideák valóságosak; érzéki lenyomataik, a tapasztalati világ tárgyai egyfajta látszatvalóságot élveznek csupán. Látszat és valóság, jelenség és lényeg szembeállítása a filozófiában mindig társadalomkritikai jelentésű. Ahogyan Parmenidész Egy-je, úgy Platón ideavilága is egy letűnő történelmi állapot spekulatív maradandóvá tétele; Platón, még inkább mint Szókratész, filozófiailag a patriarchális arisztokratizmus életérzésének kifejezője: ez a világ már nem valóságos – a történelem illúzió. Szókratész demokráciaellenes etikája itt demokráciaellenes ontológiává bővül.

Szorosan vett etikai tanításában is a szókratészi hagyományt folytatja Platón. Etikájának célja a boldog ember; az igazi boldogság a harmonikusan fejlett személyiség sajátja; a harmonikusan fejlett egyén megfelelő arányban bír igazi tudással és tapasztalati tudással; a testi örömöket mértékkel élvezi. Az erényes élet nem egyszerűen a boldogság elérésének *eszköze,* hanem annak alkotóeleme. Platón elfogadta tudás és erény szókratészi azonosítását. Az a tanítás, hogy az erény a tudásban áll, valójában azt fejezi ki, hogy az „erkölcsi jóság" nem viszonylagos terminus, hanem valami abszolútra és változatlanra utal: különben nem lehetne igazi tudás tárgya. Platón politikai elmélete szorosan összefügg etikájával. A görög élet közösségi élet; senki nem lehet erényes, aki az államon kívül él. Platón állameszménye visszatérés a patriarchális rendszerhez: a társadalom mintegy három kasztból áll, a filozófusok kormányzó kasztján kívül az „őrök" és a „dolgozók" kasztjából. A két felső kasztot vagyon-, nő- és gyermekközösség jellemzi: a filozófusok és őrök így teljes figyelmüket az állam szolgálatának szentelhetik – a platóni állam egyetlen nagy nevelőintézet, a racionális értelem nevelőintézete. Így a művészetnek – a kifejezetten pedagógiai célzatú művészeten kívül – nincs helye az államban. A művészet nem épületes; a művészet destruál. Platón úgy vélte, hogy a művész az anyagi dolgok lemásolásával, tehát voltaképpen az ideák árnyékképeinek lemásolásával a legsilányabb mesterséget műveli: az utánzat utánzatát készíti el; legtehetségesebb tanítványa, Arisztotelész, már arra a véleményre hajlik, hogy a művész éppenséggel a dolgokban levő ideális vagy univerzális elemekig hatol. Arisztotelész felfogása egyre világosabban szembekerült Platónnak és iskolájának – a még sokáig fennmaradó, ún. *Akadémiá*nak – nézeteivel.

Arisztotelész (384–322) a platóni ideatan bírálatából indul ki. Minden egyes dolog egyszersmind általános is, az

általános magában az egyesben van; minden dolog az *anyag* (hülé) és a *forma* (eidosz=idea vagy morphé= alak) egyesüléséből származik. Az anyag önmagában formátlan és passzív, a dolog belső lényege a forma. A tiszta anyag csupán potencialitás (dünamisz), a megvalósulás (energeia) a forma műve. Két *szubsztancia* (ouszia) van: az anyag és a forma. Az egyes dolgok létezéséhez azonban nem elég az anyagi és formai „ok": a lehetőség a mozgás (változás) révén valósul meg, ennek pedig ható oka és vég- vagy céloka is van. Ezzel Arisztotelész a szükségszerűség mellé a célokság (teleológia) elvét is bevezeti: a természetben minden szükségszerű és egyúttal célszerűen berendezett. A végső mozgató és célkitűző a „formák formája", a tiszta forma, egy az embertől független elvont gondolkodás, a hierarchikus világrend csúcsa. A világ két nagy részre oszlik: a „Hold alatti", azaz földi szférára, ebben a négy elem, a tűz (meleg és száraz), a levegő (meleg és nedves), a víz (hideg és nedves) és a föld (hideg és száraz) alakul át egymásba; míg a „Hold fölötti", azaz égi szférát az ötödik elem (latinul quinta essentia=kvintesszencia), az éter tölti ki. Az égi szférák közvetlenül az első mozgatótól kapják a mozgást, a földi szférát pedig ők mozgatják. A hierarchia a földi szférában is érvényesül. Az élettelen anyagnál magasabban áll az élő, ezen belül a növénynél magasabban állnak az állatok, ennél magasabban az ember, s a nőnél magasabban a férfi. Mivel a magasabb fok az alacsonyabbat magában foglalja, az emberben háromféle lélek van: a növényi vagy vegetatív (az élet általános elve), az állati vagy érző (érzékelés, vágy stb.) és az emberi vagy értelmes lélek: a tudat. Arisztotelész lélekfogalma nem dualisztikus, mint Platóné: a lélek a test formája.

A valóságot érzékszerveinkkel és tudatunkkal ismerjük meg. Az érzékszervek visszatükrözik a közvetlen valóságot, „mint a viasz a pecsétgyűrű formáját", tudatunk a lényeget ismeri meg, fogalmi gondolkodás révén. A legáltalá-

nosabb fogalmak – egyszersmind a lét legáltalánosabb vonatkozásai – a kategóriák: pl. mennyiség, minőség, viszony, hely, idő. A fogalmakból az ítéletek, az ítéletekből a következtetések, a következtetésekből az induktív vagy deduktív bizonyítás épül föl. Arisztotelész a logika voltaképpeni megteremtője, a logikai alapelvek első kimondója. A logika legfőbb elvei: az azonosság (A=A), a nem-azonosság (A ≠ nem-A) és a harmadik kizárásának (vagy A vagy nem-A) elvei. Arisztotelész – és iskolája, az ún. *peripatetikus* iskola – egyúttal megalapítója nemcsak számos empirikus tudománynak (botanika, zoológia, pszichológia stb.), hanem egyáltalán a szaktudományoknak azáltal, hogy elválasztja őket az „első filozófiától" (próté filoszofia), vagy ahogy később nevezték: a *„metafizikától"*.

Arisztotelész világképe szorosan kapcsolódik a kor társadalmi mozgalmaihoz. Teleológiáját, amely szerint „minden beletartozik valahogyan egy nagy közös rendbe, ... egy célnak van minden alája rendelve", sok meggyőzőnek ható érv mellett még egy Homérosz-idézettel is alátámasztja: „Nem jó ám a sok úr kormányzata: egy legyen úr csak" – és lehetetlen itt összefüggést nem látnunk a makedónbarát Arisztotelész és pártja pánhellén eszméivel, a sok, önmagát túlélt polisz egyesítésének követelésével, melyeket a makedón királyi hatalom épp olyan hierarchiába rendezett, mint az arisztotelészi egyes dolgokat a tiszta forma. De nemcsak erről van szó. A polisz *belül* is túlélte önmagát, nem tudta többé a saját fejlődéséből következő fölbomlás társadalmi feszültségeit levezetni: az árutermelés uralkodóvá válásával eltűnt a viszonylagos vagyonegyenlőség, föllépett a nagy gazdagság és a nyomor ellentéte. Etikai tanításában Arisztotelész a poliszpolgár hagyományos erkölcsét akarta az új helyzetbe átmenteni. Minthogy azt a gazdagság és szegénység ellentéte, a végletek bomlasztották fel, egyrészt a „közép"-ben véli minden erény mértékét megtalálni (pl. a bátorság a „közép" a vakme-

rőség és a gyávaság között); másrészt úgy véli, hogy ennek hordozója éppen a középosztály. Így etikája szorosan kapcsolódik államtanához. Államában – az adott realitásnak tökéletesen megfelelően – a rabszolga „beszélő szerszám", az ember (a szabad, civilizált ember, szemben a rabszolgának született barbárral) „társas állat" („zoón politikón"). A társadalom e rendje természetes rend: csak ha a szerszámok maguktól dolgoznának, akkor nem volna szükség rabszolgákra. A társadalom sejtje a család és a tulajdon; erre épül fel az állam, melynek „jó" változatai a monarchia, az arisztokrácia és a politeia (mérsékelt demokrácia), „rossz" változatai a türannisz, az oligarchia és az (elfajult) demokrácia. Az állam legfőbb elvének is a „közép" mérsékletének kell lennie: Arisztotelész elutasítja a vagyonszerzésre irányuló „khrématisztikát", és csupán a szükséges gazdaságot, az „oikonomikát" helyesli. Arisztotelész mérsékletet és hierarchiát, egyensúlyt és realizmust hirdető, az embert a valósággal kibékítő filozófiája klasszikus ideológiája a polisz államjoga és a hellénisztikus-római világ magánjoga közötti határnak és átmenetnek.

6. AZ ANTIK FILOZÓFIA VÁLSÁGA

A hellénisztikus-római korban a polisz fölbomlásával, az antik árutermelés egyre fokozódó kibontakozásával, az egyéneket nivelláló kozmopolita birodalmakban a filozófia egyre nagyobb mértékben az *egyének* tevékenységének orientálását jelenti, a közéleti problémáktól végleg elfordul. A valóság megismerése egyre inkább az Arisztotelész által megalapozott (habár még csupán leíró jellegű) szaktudományok feladatává válik. E korszak nagy filozófiai áramlatai lényegében *etikai* jellegűek, az ismeretfilozófia és a természetfilozófia csupán bevezetés az etikához.

Az *epikureus* áramlat Démokritosz atomelméletét újítja

föl, de már eleve etikai tartalommal töltve meg: az atomok „elhajolhatnak" pályájukról, így lehet szabad az ember; az isteneket az „intermundiumokba" (világok közötti űrbe, azaz a nem létezőbe) helyezi, így élhetnek ott boldogságban: zavartalan nyugalomban. Az epikureus attitüdben az ember célja a fájdalomtól és zavaroktól való tartózkodás: az *ataraxia,* melyet csak az élet kellemességeinek kiegyensúlyozott és bölcs élvezője érhet el; mindent, ami megzavarhatná nyugalmunkat, távol kell tartanunk magunktól. Ez negatív hedonizmus. Tartózkodni kell tehát nemcsak a politikától, hanem pl. a házasságtól is, egyedül az igazi barátság az a kapcsolat, amely a bölcs számára lehetséges. *Epikurosz* (kb. 341–270) tanítványai, valóban, baráti társaságot alkottak (tagjai között nők és rabszolgák is voltak), de formális iskolát nem. Epikurosz tanítása ennek ellenére erősen hatott. Rómában *Lucretius Carus* (97–55) rendszerezte és fejtette ki szépen és nagy hatással *De rerum natura* (A természetről) c. művében az epikureusi tanítást, melynek a költő Horatius versei azután még szélesebb elterjedést biztosítottak. A horatiusi „nil admirari" (semmin se csodálkozz) és „odi profanum vulgus et arceo" (gyűlölöm a közönséges tömeget és távoltartom) jelszava, az „arany középszer" elve éppúgy rendkívül népszerűvé váltak művelt római körökben, mint nevezetes sorai:

„Jöjj hozzám, ha nevetni akarsz, nézd csak teli képem,
Engem már beterelt hízói közé Epicurus."

Epikurosz negatív hedonizmusa Rómában egyelőre háttérbe szorult: Horatius sorai váltak egyébként az „Epikurosz disznói" keresztény szidalom forrásává, míg viszont az epikureusok, nevezetesen pl. *Lukianosz* (kb. i. sz. 120–180), a maguk részéről a keresztény aszkézist gúnyolták ki.

A másik nagy iskola, a *sztoicizmus* alapítója, a kitioni (Ciprus) *Zénón* (kb. i. e. 336–264) Athénban az ún. Sztoa

Poikilében („tarka csarnok") tanított, innen az iskola neve. Tanításait *Khrüzipposz* (kb. 280–207) fejlesztette rendszerré, majd a babilóniai *Diogenész* és tanítványa, *Panaitiosz* (kb. i. e. 180–110) terjesztették el Rómában (ún. „középső sztoa"). A sztoicizmus eredeti eszménye a „természetes életet" folytató bölcs, aki megnyugszik a végzet rendelésében. Hérakleitosz tanítását újították föl: a világ lényege a tűz, lelkünk a nagy világtűz része. A világnak változhatatlan *törvényei* vannak; úgy, ahogyan van, rendben levő, hozzá az ember csak alkalmazkodhat. A sztoikus attitüd tehát: a bölcs lelkében öntörvényét követheti, lelkében szabad lehet, még ha külsőlegesen nem is az: a szabadság és tökéletesség csúcsa az *apatheia.* A kettős életvitel elvének diadalát a „késői Sztoa" jelentette: a Claudiust és Nerót egyaránt kiszolgáló *Seneca* (i. e. 4–i. sz. 65), a császári funkcióinak mindenben eleget tevő *Marcus Aurelius* (121–180) „lélekben" éppúgy bölcsek voltak, mint a fölszabadított phrügiai rabszolga *Epiktétosz* (kb. 50–138). Minden, ami külső – mondja Epiktétosz –, „nem ránk tartozik", csak ami tőlünk függ, az „tartozik ránk": a filozófia feladata mintegy a lélek orvosáé, mely kigyógyít a külvilággal való hívságos foglalkozásból.

E két ún. dogmatikus irányzattal szembenállott a *szkepticizmus.* Az eredeti, korai szkepszis (alapítója *Pürrhón,* (kb. i. e. 360–270) ugyancsak az ataraxiát kereste, ezt azonban az ítéletektől való tartózkodás következményének tartotta. Mivel, mondja, érzékszerveink megcsalhatnak bennünket (pl. a vízbe mártott evező töröttnek látszik), a világ valójában megismerhetetlen, a róla való ítélés csak megzavarhatja az ember lelkét. Később a platóni Akadémia is közeledett a szkeptikus irányhoz: az ún. „középső Akadémia" alapítója, *Arkheszilaosz* (kb. i. e. 315–241) az ítéletektől való teljes tartózkodást hirdette; az „új Akadémia" alapítója, *Karneadész* (kb. i. e. 213–129), a gyakorlati magatartás normájának a valószínűségét nyilvánította,

askaloni *Antiokhosz* (megh. i. e. 68) pedig a filozófusok közmegegyezését. Pürrhón eredeti tanítását a knosszoszi (Kréta) *Aineszidémosz* újította fel, aki szkeptikus érveivel, ún. *tropus*-aival minden megismerés lehetetlenségét kívánta bebizonyítani. Gyakorlati téren az iskola teljesen az empirikus megismerés hívévé vált: számos tudós tartozott ide, így az „Empiricus" melléknevet kapott *Sextus* (i. sz. 200 körül), az alexandriai orvosiskola egyik tagja, aki orvosként csak a betegségek tüneteivel és a gyógymóddal tartotta fontosnak foglalkozni, az okok vizsgálatáról tudatosan lemondott. Módszere olyan filozófiai álláspont kifejeződése, mely látja ugyan a megbomlott társadalmi és lelki egyensúlyt, még gyógymódokat is javasol rá (ataraxia, apatheia); de az okokat nem látja és nem is láthatja.

7. AZ ANTIK FILOZÓFIA FELBOMLÁSA

A későantik filozófiában felerősödnek a különböző filozófiai áramlatok vallásos-misztikus vonásai. A római birodalomnak a császárság viszonylag nyugodt első kétszáz éve után kezdődő 3. századi válsága, mely végül Diocletianusnak és Constantinusnak a szabadokat korlátozó rendeleteibe torkollott, kétségtelenül hajlamossá tették az embereket a misztika befogadására és az elvesztett régi közösségek helyett egy új, misztikus egység keresésére. A tüanai *Apollóniosz* pl., aki Nero alatt csodatevőként járta be a római birodalmat, a püthagoreus Egy-et minden dolog ősideájának, istennek fogta föl, melyet csupán misztikus úton lehet megismerni: ezt az újpüthagoreizmust követően azután az *újplatonizmusban* teljesedett ki a görög filozófia vallásos-misztikus fordulata. *Plotinosz*, a legnevesebb újplatonikus, 205-től 270-ig élt – abban az időben, amikor a római társadalmat addigi legsúlyosabb válsága rázkódtatta meg, s a kereszténység szellemi és politikai hatóerővé vált.

Az újplatonizmus és a kereszténység sajátosan rokon gondolati rendszerek, s e rokonságnak számos vonatkozása van: mindkét áramlat épít a zsidó-hellenisztikus eszmevilágra, egyazon társadalmi-szellemi válságban gyökereznek, és fogalmi szerkezetükben is megfeleltethetőek egymásnak. Úgy fejezhetnénk ki magunkat, hogy az újplatonizmus a történeti-antropomorf dimenziójától megfosztott kereszténység, vagy, hogy a kereszténység történeties allegóriákba öltöztetett újplatonizmus. Nem véletlen, hogy a korai keresztények közül sokan az újplatonizmuson keresztül jutottak el a kereszténységhez – Ágoston a legnevezetesebb példa –, vagy, hogy a későbbi keresztény filozófusok, miközben hitük mítoszoktól megfosztott lényegét törekedtek kikristályosítani, gyakran egyfajta újplatonizmushoz érkeztek vissza. A kereszténységet persze éppen történeties dimenziója tette alkalmassá arra, hogy – szemben a kevesek filozófiáját jelentő újplatonizmussal – tömegeket átható és történelemformáló ideológiává váljék. – Plotinosz Rómában tanított. Tanításának középpontjában az abszolút módon transzcendens isten, a megnevezhetetlen és értelmileg megragadhatatlan Egy áll. Az Egy nem azonos a létező dolgok összességével, és nem a létező dolgok közül egy, mert minden létezés *előtt* van. Az Egy túl és kívül van a világon – így hirdették már az újpüthagoreusok is. Isten Egy, benne megosztottság vagy sokaság nincsen; az Egynek tulajdonságai nem lehetnek, mert a tulajdonság hordozót, szubsztanciát igényel, ám szubsztancia és tulajdonság kettőssége az isteni egységgel Plotinosz számára összeegyeztethetetlen. Nem mondhatjuk, hogy az Egy jó, úgy azonban kifejezhetjük magunkat, hogy ő *a* jó, a Jó. Isten a világ alapja, nem *azonos* azonban a világgal, hiszen a világ: véges dolgok sokasága. Isten nem is *teremtője* a világnak, mert a teremtés *cselekvés*, s a változatlan Egy-nek cselekvést nem tulajdoníthatunk. Innen az *emanáció* („kiáramlás") eszméje: ahogyan a fény a Napból, úgy áramlik

ki a világ Istenből, aki az emanáció során változatlan marad, nem válik *kevesebbé*. Isten és ember között emanációk sorozata közvetít. Az Egy-ből először a Gondolat vagy Szellem (Nousz) áramlik ki. Plotinosz a platóni demiurgosszal azonosítja a Nouszt; az ideákat – mind az általános, mind az egyes dolgok ideáit – a Nousz önmagában tartalmazza. A Nouszból áramlik ki a lélek, utóbbi teremt kapcsolatot az érzéki és érzékfeletti világ között, amennyiben két részre oszlik, egyik része a Nouszhoz, a másik az anyagi világhoz áll közelebb. Az egyedi, emberi lelkek a lélekből áramlanak ki és maguk is két elemből állnak, magasabb rendű, a Nousz szférájához tartozó, és alacsonyabb rendű, a testtel kapcsolatban álló elemből. A kereszténységben az ember és teremtő Atyja között a Szentlélek és a Fiú közvetít, Krisztus isten és ember egy személyben – az újplatonizmus ugyanezen közvetítéseket nem mitikus-allegorikus formában, hanem logikai funkciójukban ábrázolja. Az individuális lélek a testtel való egyesülése előtt már létezik, az egyesülés a lélek bukását jelenti. A megváltás: a lélek útja az Egy-hez, az anyagitól való megszabadulás és tisztulás folyamata. A felemelkedés etikai indíttatású, alapvetően azonban teoretikus-intellektuális jellegű (a filozófia utat mutat istenhez), s az Egy és a lélek eksztatikus uniójában teljesül be. Egyediségét a lélek mindazonáltal nem veszíti el: Plotinosz a lélek személyes halhatatlanságát hirdeti. Plotinosz földalatti hatása messzire terjed: eszméi nemcsak a kifejezetten újplatonikus áramlatokban éltek tovább, hanem a későantik, középkori és reneszánsz gondolkodás egészét színezték.

8. A KERESZTÉNYSÉG

A görög filozófiai gondolkodás valamelyes hatása már a palesztinai zsidó hagyományban is kimutatható; a görög és zsidó kultúra erőteljes keveredése ment azután végbe

Alexandriában, a Kelet és Nyugat találkozási pontját jelentő kozmopolita nagyvárosban. A zsidó-hellenisztikus filozófia fő alakja alexandriai *Philón* (kb. i. e. 25–i. sz. 40). Philón nem habozott kijelenteni, hogy a zsidó szent írások és a görög filozófia ugyanazt az igazságot tartalmazzák, és úgy vélte, hogy nevezetesen Platón bizonnyal merített is az Ószövetségből. Philón szerint az Írás számos kijelentése nem *szó szerint* értendő: ha az Írás például helyváltoztatást, mozgást tulajdonít Istennek, ezt képletesen kell felfognunk, hiszen Isten, testetlen lévén, nem változtathatja helyét. Philón tehát megkülönbözteti a szent írások képletes és nem-képletes értelmét. Előbbit az egyszerű emberek számára is felfoghatónak gondolja, végkövetkeztetése azonban nem az, mint sok későbbi gondolkodóé, hogy akkor a filozófusnak csak a nem-képletes értelmezés szerinti tanítást kell magára nézve kötelezőnek elismernie, hanem az, hogy törekednünk kell az Írás betűje mögött annak szellemét is felfedezni.

Philón nagy hatással volt a korai keresztény gondolkodásra. Az első keresztény *apologéták* (hitvédők) között számosan akadtak, akik a görög filozófiát nem tartották a kinyilatkoztatás szellemétől merőben idegennek; és ezek Philón eszméit hasznosították. Így *Jusztinosz* (szt. Jusztin, megh. i. sz. 164) görög apologéta azt tanította, hogy a görög filozófia út a kereszténységhez, és erre saját megtérését hozza fel bizonyságul. *Tertullianus* latin apologéta (sz. i. sz. 160) viszont – tőle ered a nevezetes „credo quia absurdum est" (hiszem, mert képtelenség) tétele – ellenségesen szemlélte a görög filozófusokat, mondván, hogy Platón szerint nehéz az univerzum Teremtőjét és Atyját megtalálni: ám a legegyszerűbb keresztény már megtalálta őt! Az első keresztény filozófusok mindenesetre bőven merítettek a platonikus–újplatonikus eszmékből. *Alexandriai Kelemen* (Clemens, kb. 202 és 219 között működött Ale-

xandriában) megint úgy vélte, hogy a filozófia egyfelől történetileg előkészítette a kinyilatkoztatás befogadását, másfelől tényleges segítséget ad az igazságot kereső individuumnak a kereszténység *megértéséhez*. Kelemen párhuzamot látott a görög bölcsek tevékenysége és Mózes és a próféták cselekedetei között: a görögöket a filozófia, a zsidókat a törvények tették a kinyilatkoztatás befogadására alkalmassá. Az alexandriai iskolához tartozó *Origenésznél* (kb. 185–255), és még inkább *Nüszai Gergely* (kb. 335–395) görög egyházatyánál a keresztény és platonikus eszmék szintéziskísérletét figyelhetjük meg, s a legnevesebb latin egyházatya, Ágoston is kifejezetten támaszkodik Platónra.

Ágoston (Aurelius Augustinus) 354-ben született Numídia tartományban. Anyja keresztény volt, ő maga azonban – 386-ban történt nevezetes megtéréséig – úgymond pogány és kicsapongó életet élt. Hatalmas életművet hagyott hátra. Az afrikai Hippo püspökeként halt meg 430-ban – a várost ekkor zárta körül a vandálok ostromgyűrűje. Ágoston munkálkodásának idején a nyugat-római birodalom már a teljes felbomlás felé közeledett, és Ágoston tanítása hű tükre ennek a kornak. Az *állam* Ágoston gondolkodásában nélkülözi azt az erkölcsi rangot, mellyel a klasszikus antik szemlélet felruházta. Hiszen az üdvösséget csak *Isten államának* polgáraként nyeri el az ember. Isten államának földi megnyilvánulása az *egyház:* „Extra ecclesiam nulla salus" (az egyházon kívül nincs üdvösség). A földi állam csupán *viszonylagos* értéket hordozhat: akkor tudniillik, ha az egyház áthatja, ha tehát keresztény elvek irányítják. Az üdvösségre törekvő individuum szempontjából az állam mindenképpen valami *külsőleges*. E gondolat politikai értelmezése: a keresztény egyház nem köti sorsát a római birodalomhoz. A társadalmat, Ágoston felfogásában, *szövetségre lépett egyedek* alkotják – az individuum a közösséggel nem áll *lényegi* kapcsolatban, *logi-*

kailag nem előfeltételezi azt. Ágoston nem kételkedik abban, hogy az egyén társadalmi-természeti környezete *valóságosan létezik* – ám a kétely *lehetőségét* nem zárja ki, *értelmet* képes tulajdonítani annak a kérdésnek (és Ágoston világosabban fogalmaz, mint bármelyik szkeptikus), hogy vajon az egyén nincsen-e *egészen egyedül* a világon? Létezik-e a többi ember, vagy csak én létezem? – ezt a majdan oly jellegzetesen polgári kérdést Ágoston könnyen megválaszolhatónak és a választ magától értetődőnek mutatja; ám nem tartja *abszurdnak*. „Honnan tudom, hogy te élsz, akinek lelkét nem látom? – kérdezi Ágoston a 73. zsoltárt kommentálva. – Honnan tudom? Azt válaszolod, mert beszélek, mert járok, mert munkálkodom. Ostoba! A test működései által élőnek tudlak, és te a teremtés művei által nem tudod a Teremtőt?" Arra, hogy más emberekben is lakik lélek, úgyszólván *következtetünk* tehát, testi megnyilvánulásaik alapján – a magunk létezéséről azonban *közvetlen* bizonyosságunk van. Ha mindenben kételkednénk is, abban nem kételkedhetünk, hogy kételkedünk: s ha kételkedünk, akkor létezünk is. Ágoston itt Descartes-ot előlegezi, gondolkodásának fő árama azonban platonikus, illetve újplatonikus. Igaz, hogy *belső* és *külső* érzékelés szembeállítása, az individuum belső világa és a külvilág közötti alapvető különbség hangsúlyozása Ágoston gondolkodásának lényeges eleme. „Létezünk – írja – és tudjuk, hogy létezünk, és örülünk ennek a ténynek és a róla való tudásunknak; ebben a három dologban ... a tévedés félelme nem zavar minket; mivel nem testi érzékeink által jutunk hozzá, mint külső tárgyak esetén." Ám Ágostont a külvilág nem is érdekli. Descartes Isten segítségével a belső tapasztalástól a fizikai-érzéki világhoz akar majd eljutni; Ágoston Istenhez akart eljutni. Filozófia és teológia nála nem válik szét: a lélek és Isten viszonyának teljességére kérdez rá, a *konkrét* emberre, akinek természetfeletti küldetése van. Az értelem szerepet játszhat az

Isten felé vivő úton: ennyiben foglalkoztatja az értelem Ágostont, ennyiben foglalkozik filozófiával. Az értelem szükségszerű és örök igazságokat képes megragadni; ezek az érzéki-anyagi világ kusza változékonyságától jellegükben élesen elütnek; valami örökre és anyagtalanra utalnak: Istenre utalnak. A kör alakú dolgok időbeliek és múlandók, de a köralakúság természete, a kör ideája, lényege nem változik. Ágoston szemléletmódja jellegzetesen platonikus: az érzékek tárgyait – az anyagtalan valósággal összevetve – értéktelennek tartja, a gyakorlati tudást csak mint a létfenntartás eszközét, úgyszólván kényszeredetten ismeri el, a szemlélődő tudás jelentőségét hangsúlyozza, és a megismerésbeli felemelkedésben a lélek megtisztulását, az érzékek rabszolgaságából való kiszabadulást ünnepli. Hogyan vesz észre az értelem örök igazságokat, ha az érzéki tapasztalat csak a változóról tudósít? Platón visszaemlékezés-elméletét Ágoston nem vehette át, a lélek születés előtti létezése a kereszténységtől idegen gondolat. Ágoston az *illuminatio* (megvilágítás) fogalmát alkalmazza. Amint az érzéki tárgyakat a Nap, úgy világítja meg az ideákat s azok összefüggéseit az isteni fény.

Az illuminatio fogalmában Ágoston gondolkodásának újplatonikus motívumai nyilvánulnak meg. Az egyházatyák filozófiájának, a *patrisztikának* egy másik nevezetes képviselője, *Pszeudo-Dionüsziosz* (500 körül működött) munkáiban az újplatonikus szemlélet túlsúlyba jut. Az isteni szentháromság mögött Pszeudo-Dionüsziosz valami végső *egységet* keres, a teremtés-gondolatot pedig az emanáció-elmélettel igyekszik összhangba hozni. Pszeudo-Dionüsziosz eszméi nagy hatással voltak a középkor keresztény filozófusaira, akik eleve teologikus feldolgozásban tehettek itt szert bizonyos demitizáló megoldásokra. Hogy Pszeudo-Dionüsziosz nézetei szabadon terjedhettek, az annak köszönhető, hogy az illető szerzőt, tévesen, a szent Pál személyes tanítványának tartott Dionüsziosz Areopagita-val azo-

nosították. A tévedésre csak a 17. században jöttek rá. Az antik és a középkori filozófia közötti összekötő kapocsként Pszeudo-Dionüsziosz mellett *Boëthius* (kb. 480–524) volt igen jelentős; *De consolatione philosophiae* (A filozófia vigasztalása) c. híres könyvecskéjét kivégzése előtt, Theodorik keleti gót király börtönében írta; fordításaival és kommentárjaival Arisztotelész logikájának elemeit közvetítette a korai középkor gondolkodói felé.

II. Középkor

A középkori filozófia négy, egymástól élesen különböző korszakra tagolható, melyek, a filozófiai tudatosításra jellemző időbeli eltolódással, a feudális fejlődés periódusainak felelnek meg. A 6–10. századot a *preskolasztika* korának nevezhetjük. Ezt a kort az antik műveltség legalább részleges átmentésére, a művelődés új alapjainak lerakására irányuló erőfeszítések jellemzik. Iskolákat alapítanak, melyekben az eleminél magasabb ismereteket rögzítenek és sajátíttatnak el; egyes iskolák a 12–13. századra egyetemi rangot nyernek. Az iskolák a filozófiai kultúra természetes középpontjai – innen a „skolasztika" elnevezés. A preskolasztika kiemelkedő filozófusa a Karoling-reneszánszhoz tartozó Johannes Scotus Erigena. – A 11–12. század az ún. *korai skolasztika* ideje. A korszak leghíresebb filozófiai vitája az ún. univerzália-vita: vajon csak az egyes dolgok léteznek, avagy önálló, valós létezést tulajdoníthatunk az általánosoknak, univerzáliáknak is? Létezik-e az ember mint olyan, avagy csupán Szókratész, Platón stb. léteznek? – A 13. századra esik az ún. *nagyskolasztika.* Ez az átfogó, konstruktív szintézisek kora. Bonaventura, Aquinói Tamás, Johannes Duns Scotus teremtik ekkor rendszereiket. – Végül a 14–15. századi ún. *késő skolasztikát* a destruktív, felvilágosító kritikai attitűd jellemzi. A korszak legnevesebb gondolkodója William Occam. A középkori gondolkodás racionalitás és miszticizmus sajátos ötvözete; a misztikus oldal különösen a késő skolasztika idején válik jelentőssé, amikor mintegy elméletileg önállósul.

I. A PRESKOLASZTIKA ÉS A KORAI SKOLASZTIKA

A nyugat-római birodalom bukása után a római városok nem pusztultak el teljesen, s ott volt a viszonylag jól szervezett római egyház is; a kolostorok kevés számú írástudó szerzetese és papja által készített és őrzött kódexek filozófiai gondolatokat is közvetítettek a későbbi nemzedékeknek. A lánc szemei ritkák ugyan; de a lánc létezik. 430 körül keletkezett *Marcianus Capella* tankönyve a *Septem artes liberales*-ről (hét szabad művészet), 540 körül *Cassiodorus*-é. Sevillai *Izidor* (megh. 636) nagy *Etymologiarum*-át (magyarázó szótár) később az angolszász *Beda* (megh. 735), majd *Alcuin* (megh. 804), Nagy Károly tanítója és barátja hasznosították. Hozzájuk már csaknem közvetlenül kapcsolódik a virágzó kolostori kultúrájú Írországból származó Johannes Scotus *Erigena* (kb. 810–877), aki a középkori filozófia első rendszerét alkotta meg. Eszméiben Nüszai Gergely és Pszeudo-Dionüsziosz hatása nyilvánvaló; ám Erigena mindenképpen eredeti, nagy tehetségű gondolkodó. – Istenről, Erigena szerint, csak *negatív* tudást szerezhetünk. Ha azt mondjuk, hogy Isten *bölcs*, a „bölcs" állítmányt átvitt értelemben, metaforikusan használjuk, hiszen Isten kétségkívül nem olyan módon bölcs, ahogyan az emberek bölcsek, és a „bölcs" szót elsődleges értelmében emberekre alkalmazzuk. Ha ellenben azt mondjuk, hogy Isten *nem* bölcs; akkor nem-metaforikusan és helyesen nyilatkozunk: nem azért persze, mintha Isten kevéssé volna bölcs, hanem éppen mert végtelenül bölcsebb az embereknél. Amennyiben az emberre alkalmazott kategóriák Istenre alkalmazhatatlanok, Istenről, mint *személy*ről nem lehet határozott elképzelésünk; és valóban, Erigena gyakran egészen közel kerül egyfajta panteisztikus istenfelfogáshoz. „Ha ezt halljuk – írja egy helyütt –, hogy Isten minden dolgok teremtője, ezen semmi mást ne értsünk, mint hogy

Isten minden dolgokban van, azaz minden dolgok lényege." A bibliai történéseket Erigena, következésképpen, megfosztani igyekszik allegorikusnak ítélt külsőségeiktől. Az értelmezés ennyi szabadossága láttán nem meglepő, hogy Erigena állást foglal a feltétlen hagyomány- és tekintélytisztelettel szemben, és valódi tekintélyt csak az értelem által fellelt igazságnak tulajdonít.

A 9. század végére Nagy Károly birodalmát feudális anarchia szabdalta darabokra, a Karoling-reneszánsz művelődési vívmányai feledésbe merültek. Erigena tanítása így nem találhatott közvetlen követőkre. A filozófia csak a 11. században indult újra fejlődésnek. Canterbury-i *Anselmus* (1033–1109) az ágostoni hagyományhoz tért vissza. Igazi tudás, Anselmus szerint, csak a hit összefüggésében, a hit segítségével lehetséges; az értelem csak a hit által adottat képes artikulálni. *Credo, ut intelligam:* hiszek, hogy érthessek – ez Anselmus híres jelszava. „Nem kísérlem meg, ó, Uram – írja Anselmus – a Te mélységedet áthatolni, mert értelmemet ehhez semmiképpen sem ítélem elegendőnek, de valamelyest szeretném megérteni a Te igazságodat, melyet szívem hisz és szeret. Mert nem azért vágyom megérteni, hogy hihessek; hanem azért hiszek, hogy érthessek. Mert ezt is hiszem, hogy ha nem hiszek, nem is érthetek." Anselmus istenbizonyítékai – közöttük az ún. *ontológiai istenbizonyíték* a legnevezetesebb – nem egyszerűen a hitetlen meggyőzésére szolgálnak, hanem mintegy rendszerezni is segítenek a hitben eleve elfogadott igazságokat. Az ontológiai érv Isten *ideájából* következtet Isten *létezésére.* Isten a lehető legtökéletesebb lény (az a lény, „amelynél semmi nagyobbat nem lehet elgondolni"), Isten fogalmához az abszolút tökéletesség jegye tartozik. Ám a legtökéletesebb lény szükségképpen *létezik,* nemcsak gondolatunkban, hanem valóságosan: mert, ha nem létezne, akkor fogalmat alkothatnánk magunknak egy nálánál tökéletesebb lényről, arról a lényről tudniillik, amely az

előbbi minden tulajdonságával rendelkezik, de ezen felül még létezik is. A legtökéletesebb lény fogalma olyan fogalom, melynek tárgya szükségképpen létezik; ha azt mondjuk, hogy a legtökéletesebb lény nem létezik, a „legtökéletesebb lény" kifejezést hibásan használjuk. Az ontológiai istenérv a középkorban nem volt különösebben népszerű, Tamás például nem élt vele; és már az Anselmus-kortárs *Gaunilo* azzal támadta a bizonyítást, hogy úgymond Anselmus a gondolati létezésből jogosulatlanul következtet valóságos létezésre: talán az elképzelhető legkitűnőbb sziget fogalmából az ilyen sziget megléte következik? Anselmus okkal tiltakozott: hiszen, ha Isten fogalma a legtökéletesebb *lény* fogalma, és az abszolút tökéletességhez a létezés hozzátartozik, akkor Isten szükségképpen létezik; a sziget fogalmához ellenben, ha mégoly kitűnő is ez a sziget, a létezés nem tartozik hozzá. Az ontológiai bizonyítékot később Descartes elevenítette fel, és vele szemben dolgozták ki a tulajdonképpen döntő ellenérvet, hogy tudniillik a legtökéletesebb lény fogalmából logikusan csak akkor vonhatunk le következtetéseket, ha előzőleg igazoltuk, hogy a fogalom ellentmondásmentes; de ezt csak úgy igazolhatjuk teljes bizonyossággal, ha megmutatjuk, hogy a fogalom tárgya létezik; azaz a bizonyítás a bizonyítandót már előfeltételezi.

Az *univerzália-vita* a Platón és Arisztotelész közötti nézetkülönbség feleleventése. A problémát elsősorban Boëthius kommentárjai közvetítették a középkor felé, éspedig inkább Arisztotelész, mint Platón szellemében. Így Boëthius azt írja, hogy a nem és a faj, a *genus* és *species* az individuumban, az egyesben vannak, gondolatilag azonban önállóan is megragadhatók: az általános nem pusztán szubjektív, az általános fogalmaknak megfelel valami az objektív világban, de nem mint külön létező, hanem mint az egyesek közös sajátossága. Különös, hogy jóllehet a skolasztikus vita Boëthius szövegeiből indul ki, eleinte nem

az ő megoldását fogadják el: az egész preskolasztikában az ún. *szélsőséges realizmus* naiv és a mai gondolkodás számára szinte érthetetlen álláspontja hat, az a nézet tehát, hogy az általános éppúgy ténylegesen létezik, mint az egyes. A szélsőséges realizmus felfogását a jelenkori filozófia fogalmi keretében így írhatjuk le: e felfogás szerint nyelvünk minden kifejezése csakis egyképpen bír jelentéssel – ha a „Szókratész", „Platón" stb. szavak azáltal jelentenek valamit, hogy Szókratész, Platón stb. *neveiként* funkcionálnak, akkor az „ember" is, ugyanígy, csak akkor bír jelentéssel, csak akkor nem lesz jelentés nélküli *puszta szó,* ha van valami – az ember mint olyan, az ember lényege vagy az ember szubsztanciája –, aminek neveként az „ember" funkcionál, és ami ugyanúgy önállóan és ténylegesen létezik, mint Szókratész vagy Platón; és a szélsőséges realizmus az általános kifejezéseket *nem* tartja jelentés nélkülieknek. A 11. század második felétől fellépő *nominalizmus* elfogadja a szélsőséges realizmus logikai előfeltevéseit, ám ellentétes következtetéseket von le azokból: általános létezők nincsenek, így az általános kifejezések, a nominalizmus szerint, *csakugyan* nem bírnak önálló jelentéssel – az „ember" puszta szó, *flatus vocis.* A *konceptualizmus* a nominalizmus enyhített formája: a konceptualizmus ugyancsak tagadja az általános objektív létezését, az általános kifejezéseket azonban nem tekinti jelentésnélkülieknek: az általános *pszichikai* létezéssel bír, az „ember" az ember *fogalmának* neve. A *mérsékelt realizmus* Arisztotelész nyomdokain halad: az általános *objektíve* létezik, de nem külön tárgyként. A konceptualizmus – és még inkább a mérsékelt realizmus – így már *előfeltevéseikben* is különböznek a szélsőséges realizmustól, illetve a nominalizmustól. A konceptualizmus is ragaszkodik ugyan ahhoz, hogy az általános kifejezések, az egyedi kifejezésekhez hasonlóan, *tárgyra* vonatkozzanak, *névként* működjenek: de pszichikai tárgyakat is elismer. A mérsékelt realizmus viszont radikáli-

san megkülönbözteti az egyedi kifejezések jelentésmódját az általános kifejezések jelentésmódjától: az általános kifejezések *nem nevek,* jelentésük nem valamiféle tárgy, nem *jelölnek,* hanem *kifejeznek* – kifejezik azt, hogy az egyedi létezők meghatározott csoportjai milyen lényeges, közös sajátosságokkal rendelkeznek. – Az univerzália-vita jelentéslogikai szempontból tartalmas volta önmagában nehezen magyarázná azt a jelentőséget, melyet a kortársak neki tulajdonítottak. Valóban, a vita más, világnézetileg közvetlenül jelentős mozzanatokra is utal. Első pillantásra is feltűnő az *ismeretfilozófiai* mozzanat: az igazi tudás nem egyes dolgokra, hanem az általánosra irányul, a bölcs nemcsak Szókratészról vagy Platónról kíván ismereteket szerezni, hanem az emberről általában; s ha az általános csak szavakban van (nominalizmus), akkor az általánosra vonatkozó ismeretünk puszta illúzió. A szélsőséges realizmus ebben az összefüggésben a valódi tudás lehetőségének követelése. Ám a „tudás" itt a *szemlélődő,* kontemplatív tudás értelmében áll, „tudni" itt annyit tesz, mint „tudni, hogy hogyan vannak a dolgok". Az újkor tudásfogalma más: a tudás itt a természet feletti hatalmat jelenti, nem szemlélődő, hanem *cselekvő,* operacionális tudás. Ha az általános kifejezések a tudományos következtetésekben kényelmes rövidítési *eszközként* szolgálnak, jól használhatók, úgy értelmetlen tőlük még mást is kívánnunk. A nominalizmus így szerepet játszhatott az újkori tudomány előkészítésében. Az univerzália-vita *teológiai* jelentést is hordoz. Nehéz teológiai probléma ama kérdés megválaszolása, hogy az *eredendő bűn,* Ádám bűne, az utódokra hogyan származik át? Hiszen ha Isten minden lelket külön teremt, akkor, Ádám bűne óta, szükségképpen *bűnös lelkeket* teremt, márpedig Isten nem teremthet rosszat. A szélsőséges realizmus talaján mármost azt lehet mondani, hogy minden ember egyazon szubsztanciának, az általában vett embernek mozzanata: Szókratész és Platón mintegy ugyan-

azon dolog különböző tulajdonságai, egyetlen alany különböző állítmányai, mint ahogy, mondjuk, a haragos Platón és a vidám Platón nem *két* Platón, hanem ugyanazon Platón két megnyilvánulása. *Az* ember Isten egyszer s mindenkorra teremtette, az újonnan teremtett emberek csupán a már meglevő emberi szubsztancia új megnyilvánulásai. Ádám bűnével *az* ember esett bűnbe; ez a bűn az egyes emberekben szükségképpen jelen van, jóllehet Isten a bűnt nem teremti újra. Az ismeretfilozófiai és teológiai magyarázat érthetővé teszi a szélsőséges realizmus vonzerejét a skolasztika számára; megfoghatatlanná válik viszont az a tény, hogy már a 11. században pl. *Roscelinus* (1050–1120) egyértelműen nominalizmust képviselt, vagy hogy később *Abélard* (1079–1142) és *Salisbury*-i *Johannes* (1115–1180) konceptualista álláspontot vallott: az univerzália-vita a kortársak számára *ideológiai* jelentést is hordozott. A korai középkor történelmi-politikai alapproblémája az volt, hogy a feudális (germán) formában a közösség *önmagában* nem létezik: a közösség az *egyes* emberek, az önálló tulajdonosok *közös célra* való *egyesülése,* s az egyesülés – bizonyos határok között – *esetleges.* Nagy Károly először foglalta újra egységes birodalomba a volt nyugat-római területek tekintélyes részét, majd törekvéseit az Ottók és III. Henrik folytatták: de vajon jogosak, *természetesek* voltak-e a központosítási törekvések, avagy éppenséggel természetellenesek? Lehet, hogy az állami egység valami *külsődleges,* mesterséges, és csak az individuális gazdaságok természetes egységek? És vajon – a 11. század második felétől így merült fel a kérdés – a *pápa* személye valódi egységet fejez-e ki, avagy a világi viszonyok szerint *széttagolt* egyház tükrözi a természetes állapotot? Attól függően, hogy valamely gondolkodó a világi és egyházi központosítási, illetve decentralizáló törekvések szövevényében hol helyezkedett el, a szélsőséges realizmus, a nominalizmus, vagy a két szélsőség közötti valamilyen átme-

net szolgálhatott ama világkép felépítésének alapjául, amelyben partikuláris politikai elkötelezettsége kozmikus igazolást nyerhetett. A preskolasztika filozófusai a császári egységesítő törekvések ideológusai voltak. Erigena szélsőséges realizmusa a Karoling-reneszánszban gyökerezik és ideológiai reakciót jelent a későbbi Karolingok dinasztikus harcaira, az ismét fenyegető anarchikus széthullásra. A nominalizmus viszont a széthúzó politikai erők ideológiai kifejeződése, ezek győzelmét nyilvánítja ki a hanyatló császári hatalom felett, egyúttal pedig állásfoglalást jelent a most fellépő pápai centralizációs törekvésekkel szemben. Salisbury-i Johannes, politikai elméletében, az uralkodók mindenhatósága *ellen* érvelt, az összeférhetetlenségéről hírhedt konceptualista Abélard állandó konfliktusokban volt egyházi elöljáróival; Occam pedig, a legnevesebb késői nominalista, a pápai hatalom radikális kritikusaként ismert. Aquinói Tamás 13. századi mérsékelt realizmusa egyensúlyt és harmóniát képviselt, ugyanúgy, mint ismeretfilozófiája, etikája és politikai filozófiája. „Azt mondhatjuk – írja a jezsuita filozófiatörténész, F. C. Copleston –, hogy Szt. Tamás politikai elmélete bizonyos fokig azt a tényleges helyzetet tükrözi, melyben a nemzeti állam önmaga tudatára ébredt, melyben azonban az Egyház tekintélyét kifejezetten még nem vetették el." A politikai elmélet Tamás filozófiai rendszerének integráns eleme, nem külsőleges függelék: politikai elméletét ugyanaz a szellem hatja át, mint filozófiájának egészét.

2. A NAGYSKOLASZTIKA

Aquinói Tamás filozófiájában hit és tudás, teológia és filozófia, egyes és általános, egyén és társadalom, ember és világ nem ellentétes, egymást kizáró mozzanatok; ellenkezőleg, feltételezik és kiegészítik egymást, jóllehet nem

egyenrangúak: a világ hierarchikus rendet alkot, melyben az általános az egyesnél magasabb rendű, mint ahogy magasabb rendű az isteni az emberinél, a kinyilatkoztatott hit a kikövetkeztetett tudásnál. „Az alacsonyabb rendű teremtmények – írja Tamás – a magasabb rendűekért vannak, amint az ember alatti teremtmények az emberért léteznek. Végső soron pedig az egész világmindenség minden egyes részével Istenre mint céljára irányul." Tamás megengedi, bizonyos határok között, a kinyilatkoztatott teológiától független, önálló filozófia lehetőségét. Filozófia és teológia nem annyira tárgyukban, mint inkább módszerükben különböznek egymástól: a teológus a kinyilatkoztatott hit fényénél, a filozófus az értelem természetes világosságánál elmélkedik. Isten a filozófus gondolkodásának is tárgya: a *természetes teológia* Istenre vonatkozó ama tudásunk foglalata, melyet kinyilatkoztatott igazságok segítsége nélkül is megszerezhetünk. A természetes teológia a filozófia legmagasabb rendű ágazata. A filozófus tudása mindig részleges, *hiányos* lesz, hiszen a kinyilatkoztatott igazságok között olyanok is vannak, melyeket lehetetlen volna értelmileg levezetni: így például az az igazság, hogy Isten egy és ugyanakkor három. A filozófus tudása, továbbá, *bizonytalan* is, hiszen következtetéseibe könnyen hiba csúszhat. A kinyilatkoztatás az üdvösséghez elengedhetetlen, a filozófia képtelen arra, hogy az embert a keresztény Istenhez elvezesse. Ám ha korlátok között és hiányosan, a filozófia mégis *igazságokat* fogalmazhat meg: a pogány filozófusnak is, ha helyesen érvel, arra az eredményre kell jutnia, hogy Isten *létezik*. Tamás álláspontja akkor mutatkozik meg igazi jelentőségében, ha a kortárs *Bonaventura* (1221–1274) véleményével vetjük össze. Bonaventura az ágostoni hagyományt képviselte. Az igazság fellelésének előfeltétele, Bonaventura szerint, az Istent szolgáló élet; kinyilatkoztatott hittől független igazság nincs. A természetes értelem következtetései nem egyszerűen hiányosak, hanem kifeje-

zetten *hamisak:* aki azt állítja, hogy Isten létezik és egy, az *téved,* mert Isten három is. Szemben az Ágoston-követő ferencesrendi generális Bonaventurával, a dominikánus Tamás *arisztoteliánus* alapokon építette át a keresztény gondolkodás kategóriarendszerét.

Arisztotelész eszméinek terjesztésével szemben az egyház eleinte ellenállást tanúsított. Így 1210-ben egy párizsi zsinat kiközösítés terhe mellett megtiltotta az arisztotelészi „természetfilozófia" tanítását (az arisztotelészi *logika* természetesen nem esett a tilalom alá). Már 1231-ben azonban IX. Gergely pápa olyan módon erősítette meg a tilalmat, hogy az inkább annak feloldását jelentette: elrendelte ti. a tiltott részek teológiai *korrekcióját.* Az egyház Arisztotelésszel szembeni ellenérzését érthetővé tenné akár az a tény is, hogy arab filozófusok, nevezetesen *Avicenna* (Ibn Szina, 980–1037) és *Averroës* (Ibn Rosd, 1126–1198) Arisztotelészt sikeresen látszottak az *iszlám* vallással kibékíteni. Az elutasítás tulajdonképpeni oka azonban természetesen az volt, hogy Arisztotelész filozófiája a vallási és a világi *összeegyeztetéséhez* szolgáltathatott fogalmi keretet, s az egyház a kompromisszumra akkor még nem volt hajlandó. Hogy Arisztotelész a középkor viszonyai között mit jelenthetett, azt látványosan példázza az arisztoteliánus Averroës „kettős igazság" (veritas duplex) elve: eszerint ugyanazt az igazságot világosan fejezi ki a filozófia és *allegórikusan* a teológia, és akkor természetesen a filozófia dönti el, hogy a teológiai allegóriák *hogyan* értelmezendők. Averroës számára – nem úgy, mint a korai keresztény skolasztikusok számára – a filozófia korántsem „a teológia szolgálója" (ancilla theologiae). A keresztény Európában az ún. *latin averroisták* képviselték először a kettős igazság elvét. A legnevezetesebb latin averroistát, *Brabanti Siger*-t (megh. 1282) eretnekként elítélték, és végül a pápa udvarában gyilkolták meg. Az a máig is élő hiedelem, hogy a skolasztika kizárólag az arabok közvetítésével ismerte meg Arisztote-

lészt, eredetileg kétségkívül az egyház Arisztotelész-ellenes propagandájából született: az igazság az, hogy abban az ütemben, ahogyan a középkor ideológiájának szüksége lett az arisztotelészi szintézis fogalmi rendszerére, a görögből készült fordítások rendelkezésre is állottak; görögből latinra fordították a teljes *Organon*-t legkésőbb a 12. század közepére; a *Nikomakhoszi Etika* számottevő részét a 12. század végére; a *Metafizika* jelentős részét 1210-re; és csaknem a teljes (akkor ismert) Arisztotelészt az 1260-as évekre. Tamás nagy tette abban áll, hogy Arisztotelészt keresztény szempontból átértelmezte, s ezzel a keresztény ideológiát ismét alkalmazkodóképessé segített tenni. A harmónia, amit Tamás filozófiája történelmileg tükröz, törékeny, részleges, már eltűnőben levő, és csakhamar szertefoszló harmónia volt: ideális harmóniaként, ideológiailag, mégis hosszú időre hatásos maradhatott.

Ágostonnál, és lényegében még a korai skolasztikában is, *isteni* és *természeti* a legélesebb ellentétben vannak egymással. A földi lét a Rossz birodalma: a *törvény*, azaz az ésszerű rend nem a dolgokban van; csak külső kényszerként, isteni vagy világi eredetű *parancs*ként fogható fel. A 13. század mélyreható fordulatot hoz: a földi világot egyre kevésbé a bűn puszta színtereként, ellenben egyre inkább az isteni terv szép rendjének elemeként törekszenek felfogni. E törekvés csúcspontját jelenti *Aquinói Tamás* (1225–1274) filozófiája. A törvény, első megközelítésben, Tamásnál is külső indíték; de nem parancs, hanem *tanítás*. A törvény betekintést nyújt abba, világosan rögzíti azt, ami az emberben homályosan már eleve benne lakozik. A törvény tehát nemcsak Istenben, hanem az emberben is van, éspedig egyugyanazon törvény, ha nem is egyugyanazon létmódban. Istenben, az isteni értelemben a törvény lényege szerint, *essentialiter* van, az emberben pedig azáltal, hogy az értelem a törvény evidens ésszerűségét belátni képes. A törvény az individuális hajlamok (inclinatio) rend-

jére mutat rá, és arra, hogy ezek a hajlamok, ha rendeltetésüket felismerjük, képessé tesznek bennünket a boldogságra. Hogy az emberek a természeti törvényben (lex naturalis) részesednek, nem mást jelent, mint azt, hogy természetes felépítésük folytán, az ész által vezettetve, boldogokká válhatnak. Az egyén hajlamai meghatározott rendbe illeszkednek, mint ahogy maguk az egyének is a társadalmi rend részei. Attól függően, hogy az egyén a *rendi társadalom* mely pontján helyezkedik el, hajlamainak másmás elrendezettsége, mértéke lesz *természetes*. Az individuum természetes hajlamai szerint él, s ezzel rendi kötelességeit teljesíti. Tamás természettörvény-fogalmában a *van* és a *legyen* egybeesik. A tamási természettörvény színtere a társadalom: a természettörvény érvényesülése azt jelenti, hogy a társadalomban az isteni terv megvalósul. Egyén és társadalom rész és egész viszonyában állnak egymással; és Tamás azt az elvet vallja, hogy a rész az egészért létezik. Tamás rendi kategóriákban gondolkodik, elszigetelt egyént nem ismer. Az ember természeténél fogva társadalmi lény, arra született, hogy közösségben éljen. A közösség irányítása természetes feladat: az állam akkor is szükséges volna, ha az emberiség az ártatlanság állapotában léteznék. Tamás a társadalmi egyenlőtlenségeket úgy fogja fel, ahogyan azok a feudalizmusban ténylegesen megjelennek: ti. természeti különbségekként. Az emberek természete nem egyforma, képességeik nem egyenlőek; a közösség az ártatlanság állapotában is vezetőkre és vezetettekre tagolódnék. A vezetők *jogalkotó* tevékenységének a természettörvényt kell megjelenítenie. A természettörvényt – tehát az isteni jogot – híven tükröző ember alkotta jog a *természetes jog* (lex naturalis; a „ius naturale", *természetjog* kifejezést Tamás még nem használja).

Tamással szemben a ferencesrendi *Duns Scotus* (kb. 1270–1308) az Ágoston–Bonaventura hagyományt erősíti. Duns Scotus ismét a hit és az érzelem jelentőségét hangsú-

lyozza, és azt, hogy az akarat az értelemnél előbbreváló. Az ember eredetileg *individuum*, önálló, független egyed: a társadalom nem más, mint individuumok *szövetsége*, az-az tudatos emberi alkotás; a közösség az egyénhez képest valami *külsőleges*. Duns Scotus etikai elméletében az individuális bensőségesség szempontja előtérbe kerül. Ahhoz, hogy egy cselekedetet morálisan jónak tekinthessünk, nem elegendő, ha *eredményében* jónak találjuk azt, még akkor sem, ha megfontolt, *ésszerű* cselekedetről van szó: a jó cselekedet fogalmához a *jó szándék* is hozzátartozik. Duns Scotus szubtilis és éleselméjű kritikai elemzésnek veti alá a természetes teológia állagát, és lényegében negatív egyenleget von: az értelem képtelen arra, hogy a hit ügyét képviselje. Duns Scotus filozófiájában már élesen jelentkezik az a meghasonlottság, amely azután a 14. század keresztény gondolkodásában uralkodóvá válik. Maga Duns Scotus az értelemmel szemben a személyes, irracionális hit oldalára áll, s felkelti William Occam ellenszenvét; ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a felvilágosult Occam éppúgy természetes örököse Duns Scotus-nak, mint a 14. századi keresztény misztika.

3. A KÉSŐSKOLASZTIKA

William Occam (kb. 1290–1350) filozófiájában a középkori társadalom válsága fejeződik ki. A világ ésszerű és isteni harmóniája Occamnál megbomlik; a mindenség egymástól független részekre esik szét. Egyedi létezők tapasztalása: ez a természetes tudás egyetlen forrása; és egyik létezőről a másikra nem következtethetünk. Az egyedi dolgok között nincsenek szükségszerű kapcsolatok, az egyedi létezők nem részesednek általános összefüggésekben: a ferencesrendi Occam nominalizmusának, illetve konceptualizmusának az a felismerés a lényege, hogy a világ rendje

tökéletesen esetleges, hogy ez a rend voltaképpen nem racionális. Isten a világot szabadon alkotta; mindaz, ami van, másképp is lehetne, és Isten eszméjéből éppoly kevéssé következtethetünk az adott világrendre, mint ahogy a természet leírásából nem következtethetünk Isten létére. Occam rendszerében a természetes teológiának nem jut hely: amit Istenről tudunk, azt a kinyilatkoztatás által tudjuk. A világnak nincsen természetes rendje, az embereknek nincsenek természetes jogaik, és még az is Isten szabad választásán múlik, hogy morális értelemben mi a helyes és mi a helytelen. Istennek nincsenek morális kötelezettségei; az emberek morális kötelezettsége pedig abban áll, hogy akaratukat alá kell rendelniük az isteni parancsnak. Az akarat szabad: ez a morális felelősség alapja. Hűen a ferencesrendi hagyományhoz, Occam az akaratot az értelemmel szemben önállónak tekinti. Az akarat olyannyira öntörvényű, hogy még azt sem mondhatjuk: a kinyilatkoztatott tudás birtokában levő akarat mindig Istent választja. Boldog azonban csak akkor lehet az ember, ha akarata Istenre irányul; csak ez űzi el, mint Occam mondja, a „szorongást és félelmet". Hogy az embereknek halhatatlan, anyagtalan lelkük van, ezt is csak a kinyilatkoztatás alapján tudjuk; értelmi és akarati aktusok meglétét a tapasztalat kimutatja ugyan, nincsen azonban kényszerítő okunk arra következtetni, hogy ezek az aktusok valami nem-testi alanyhoz tartoznának.

Occam filozófiájában elenyészik a világegész egységes, összefüggő voltának eszméje; úgy azonban, hogy az emberi individualitás, az önmagában teljes, belső lelki világ gondolata mint pozitív program még nem lép fel. És hasonló világnézetet fejez ki a korabeli misztikus teológia is, melyet különösen a német dominikánusok képviselnek. A *misztika* ugyan az *egyéni* lélek természetfeletti sorsával foglalkozik; ám a misztikus cél az individualitás megsemmisülése, a lélek és Isten egyesülése. Az iskolafilozófiák

nem képesek arra, hogy a léleknek utat mutassanak, az értelem nem lehet a hit vezetője: az igazi imádság nem önthető szavakba. A misztika nem az értelemre hivatkozik. „Isten és én – írja *Eckhart mester* (1260–1327) –, mi egyek vagyunk. A tudás által magamba fogadom Istent; a szeretet által Istenbe hatolok." A lélek és Isten misztikus egyesüléséhez nem a tudás és szeretet cselekedetei vezetnek el: a lélek cselekedetei nem a lélek *lényege.* A lélek lényege a „vár" *(bürgelin)* vagy „szikra" (vünkelin vagy *scintilla):* ez a lélek legbensőbb tere, isteni és oszthatatlan. És a misztikus unióban a lélek lényege és Isten valami rejtett és megnevezhetetlen módon egyesülnek. A *scintilla* valójában Isten visszfénye az emberi lélekben: ha Isten elfordul az embertől, az ember semmivé válik. „A teremtmények – írja Eckhart – puszta semmik. Nem azt mondom, hogy kevesek, vagy valamik; hanem semmik." De másfelől: „Isten sem nélkülözhet engem, ha én nem lennék, Isten sem lenne." Az utolsó ítéletkor minden ember maga ítélkezik önmaga fölött. Az üdvtörténeti végcél, melynek eszköze a világban levő rossz is: az egyének misztikus egyesülése Istenben. A középkori német misztika – közvetlenül a reformációt és a reneszánszt megelőzően – még egyszer visszatér a keresztény közösség eredeti elképzeléséhez; de ezt ekkor már csak irracionális úton teheti.

Az antikvitás szellemét és kultúráját számos tényező közvetítette a középkoron át. Mindenekelőtt a továbbélő, népes, antik-eredetű városok, de a római egyház és a földés kézművesség központjaiul szolgáló kolostorok szerzetesei is. A városok kereskedelmi és pénztőkéje a 14–15. századtól kezdve, az árucsere élénkülésével, új erőre kap, s ezzel együtt az – intézményesen a római magánjogban testet öltött – antik szellem is újjászületik. Az új szakasz ennyiben joggal viseli a „reneszánsz" nevet. A patriarchális rendek bomlásával színre lépő egyének jogaikat követelik a mindennapi életben, a művészetben és a filozófiában egyaránt. A polgári társadalom osztályai megkezdik mozgásukat a feudalizmus rendi burkában, ha ezt a burkot egyelőre nem is törik át. Ideológiai téren ez élesen antiklerikális, de sohasem ateista szellemben érvényesül: a világkép végig ember és kozmosz egységének előfeltevésére épült marad, s Bacon még a „veritas duplex" elvét vallja.

A reneszánsz egyik központjában, a Mediciek firenzei udvarában, egy bizánci görög ösztönzésére 1459-ben új „Akadémiát" – tudósok szabad egyesületét – hoztak létre, mely a hivatalos skolasztikus arisztotelizmussal szemben Platón filozófiájára kívánt támaszkodni. Az így föltámadó *újplatonizmus* (*Pico della Mirandola,* 1463–1494) mellett azonban egy *új-arisztoteliánus* áramlat is kialakult (Pietro Pomponazzi, *Pomponatius,* 1462–1524), mely már Arisztotelész filozófiáját is újraértelmezte. A reneszánsz filozófiája azután rövidesen leveti az iskolák korlátait.

1. NAIV TERMÉSZET- ÉS TÁRSADALOM-FILOZÓFIA

A reneszánsz naiv természetfilozófiájának jellegzetes formája a *panteizmus,* vagyis az a gondolat, hogy a természet és Isten egy. Első markáns egyénisége a német, a Mosel menti Kues-ből való Nicolaus *Cusanus* (eredetileg Chrypffs vagy Krebs, 1401–1464). Az univerzum – a makrokozmosz – és az ember – a mikrokozmosz – szorosan összefüggnek, egyáltalán a világban minden szorosan összefügg, hiszen Istenben még az ellentétek is egybeesnek és föloldódnak, márpedig a világ mintegy Isten teste. Nem egészen száz évvel később *Paracelsus*nál (eredetileg Hohenheim, 1493–1541) újra megjelenik a panteizmus: minden individuumban, voltaképp minden dologban életerő lakik, ha nem is azonos fokon, hanem fokozatosan felébredve. Az idők változását mutatja azonban, hogy míg Cusanus a bíborosi méltóságig emelkedhetett, addig az alkímiát és tudományt fantasztikusan vegyítő Paracelsusnak már üldözésekben volt része, Giordano *Bruno* (1548–1600) pedig az inkvizíció áldozatául esett. Bruno is panteista: „natura est deus in rebus" (a természet a dolgokban rejlő isten). A belső életerő folytán a világ állandó változásban van. „Ezért – írja Bruno – nem hangzik majd rosszul fülednek Hérakleitosz nézete, aki azt mondotta, hogy valamennyi dolog egy, amely változékonyság révén magában foglal mindent." Az anyag változékonyságának eme belső okát plasztikusan fogalmazta meg azután a német misztika és a Cusanus vonalát folytató görlitzi cipész, Jakob *Böhme* (1575–1624), amikor úgy fejezte ki magát, hogy az anyagnak „Qual"-ja van, azaz olyan minősége (qualitas = minőség), mely egyúttal szenvedése (német Qual= kín) is, azaz belső feszültsége.

A természetfilozófiához hasonlóan, a reneszánsz *társadalomfilozófiájában* is naiv-fantasztikus és realista elemek

keverednek egymással. Niccoló *Machiavelli* (1469–1527) mindenekelőtt realista. Aki az erényt keresi, maradjon meg a magánéletben; a gazdasági és politikai életben csak az eredmény a fontos. Machiavelli azonban csupán exponense és szócsöve volt korának, leírta azokat a módszereket, amelyek ebben az új világban, a közösségtől elszakadt szabad egyének és a keletkező dologi hatalom, a tőke világában érvényesek. Ha az emberek jók lennének – mondotta –, az én módszereim nem lennének jók. A fölháborodás, mely *A fejedelem* (Il Principe, 1515) c. műve nyomán ellene támadt („Machiavelli állandó alakká, minden fondorkodás és képmutatás foglalatává vált, amelyben a »Machiavelli« tulajdonnév a *machiavelli* köznévnek kezdett helyet adni" – írja a kultúrtörténész Hauser Arnold), azt mutatja, hogy olyan titkokat mondott ki, melyek így kimondva megrázták az emberek lelkiismeretét és megrettentették őket. Aki a célt akarja, akarnia kell az eszközöket is. Ezzel szemben Thomas *Morus* (1478–1535) és Tommaso *Campanella* (1568–1639) szép és fantasztikus álmokat szőnek az ideális társadalomról: az előbbi az *Utópiá*ban, az utóbbi a *Napállam*ban. Utópiájuk (a köznév a mórusi tulajdonnévből ered) lényege, hogy a társadalmat a céhmunka kézművességének szintjén tartva, a szűkös javakat egyenlően elosztva, az embereket atyai szigorral munkára késztetve talán meg lehetne őrizni a hagyományos társadalom erkölcsi rendjét és harmóniáját. Tanításuk nem mond ellent Machiavellinek, ellenkezőleg, elismerik igazságát: ha a patriarchális eszközöknél akarunk maradni, a cél is csak a patriarchalizmus lehet.

A reneszánsz gondolkodás jellegzetes mozzanata: a szkepticizmus és a sztoicizmus újjáéledése. Ahogyan a késő-antik filozófia az antik közösségek felbomlását tükrözte, úgy a reneszánsz szkepticizmus és sztoicizmus a keresztény középkor patriarchális viszonyainak felbomlását fejezi ki:

az individuum belevetettségét egy idegen, átláthatatlan társadalmi valóságba. A polgári gondolkodásban a humanizmus ujjongása és derűje mellett kezdetben világosan jelen van egyfajta társadalmi pesszimizmus is: a reformátor *Kálvin* (1509–1564) az embert mint Istentől elidegenedett lényt írja le; a bűnbeesett ember képtelen arra, hogy természet és társadalom összevisszaságában az Istennek tetsző, a jóhoz vezető utat értelmével fellelje. Ez a korai pesszimizmus abban a mértékben szorul háttérbe, ahogyan a polgárság a gazdasági befolyás mellett politikai hatalomra is szert tesz; de teljesen sohasem tűnik el, az elméleti megismerés korlátainak gondolatában mindvégig – és az újkori fejlődésben egyre érezhetőbben – jelen van, hogy végül a 19. században, a klasszikus polgári világnézet válságkorában, ismét általános jelentőségűvé és meghatározóvá váljék. Descartes éppen azáltal lett az újkori filozófia kiindulópontjává, hogy a társadalmi-etikai pesszimizmust úgyszólván feloldotta egy individuum-középpontú és minden mozzanatában a polgári életet és gondolkodást tükröző fogalomrendszerben. A németalföldi humanista, *Erasmus* (1466–1536) vallási türelmességét általános szkepszis színezi; a szkeptikus Michel de *Montaigne* (1533–1592) az érzéki tapasztalat viszonylagosságából és megbízhatatlan voltából és abból, hogy az értelem az érzéki tapasztalatnak kiszolgáltatott, még arra következtet, hogy képtelenek vagyunk biztos ismeretek, végső igazságok elérésére, és azt tanácsolja, valljuk meg tudatlanságunkat és gyengeségünket; a sztoikus Justus *Lipsius* (1547–1606) pedig úgy ír, hogy a világ rossz és mindenütt egyformán rossz, és békét csak önnön lelkünkben találhatunk: törekednünk kell ugyan arra, hogy amit helyesnek találunk, azt megvalósítsuk, de túlságosan ne adjuk magunkat oda ennek a törekvésnek, hiszen a siker végül is nem rajtunk múlik, s a világban különben is minden változó, minden bizonytalan.

Az olasz reneszánsz virágzása éppoly rövid és tünékeny volt, mint annak idején az ion poliszoké. A tisztán közvetítő jellegű itáliai és az iparra támaszkodó németalföldi–angol kereskedőtőke közül csupán ez utóbbinak volt perspektívája. Az északi reneszánsz nem oly káprázatos, mint a déli, de mélyrehatóbb: nem véletlenül itt történt meg a reformáció nagy frontáttörése, mely az individuum, az új kor vallását, a protestantizmust eredményezte. (A reformáció részben kapcsolódik a reneszánszhoz: Luther és Kálvin a későrómai egyházatyák, mindenekelőtt Ágoston hagyományait folytatták.) És ugyancsak nem véletlen, hogy a reneszánsz természetfilozófusok közül Cusanus, Paracelsus és Böhme németek, a humanisták közül Erasmus németalföldi, Montaigne francia, Morus angol, az olasz Bruno és Campanella pedig csak Angliában és Franciaországban működhettek nyugodtan. Végül az egész reneszánsz filozófia betetőzője az angol Francis *Bacon* (1561–1626), aki az angol abszolút monarchiának tett szolgálataiért a „Verulam bárója" címet kapta.

Bacon munkája a tudományok nagy megújulásáról („Instauratio magna scientiarum") befejezetlenül maradt, legfontosabb része az 1620-ban megjelent *Novum Organum* (Új módszer). „Hiába remélünk – írja ebben – jelentős haladást a tudományban attól, hogy a régit az újba töltögetjük és oltogatjuk, újra kell építenünk mindent, az alaptól a tetőig, ha nem akarjuk örökké egy körben forogva, jelentéktelen és szinte említésre sem méltó haladással beérni." Mindenekelőtt a megismerés útjában álló akadályokat, az *idolumokat* (bálvány-, vagy ködképeket) kell leküzdeni. Négyféle ködkép van: a törzs ködképei, pl. érzékszerveink csalódásai, hozzátartoznak az emberi fajhoz; a barlang ködképei abból fakadnak, hogy minden ember (neveltetése, benyomásai stb. folytán) a saját „barlang-

jában" él; a piac ködképei a helytelenül és meggondolás nélkül (miként a piacon) használt szavakból származnak; végül a színház ködképei a dogmatikus filozófiák, melyek „kizárólag színpadra való elmélet-költemények". Az új, helyes módszer, a tapasztalatból kiinduló, az egyesből az általánosra következtető *indukció* révén lehet az idolumokat leküzdeni. Ha csak magunkból indulunk ki, mint a magából fonalat szövő pók, éppúgy nem jutunk semmire, mint a tapasztalatokat pusztán fölhalmozó, hangyamódra gyűjtögető „empirikusok". A helyes utat a méh mutatja: a valóságból vett anyagot földolgozni és rendszerezni kell, sőt újból össze kell vetni a valósággal a (tudományos és gyakorlati) kísérletek révén. „Mert egyedül a mesterségek és tudományok – írja Bacon – adnak hatalmat az ember kezébe a valóság fölött." Egyáltalán „emberi tudás és hatalom ugyanaz"; a tudás hatalom; Bacon utópiája, a *Nova Atlantis* már a technika diadalának meghirdetése. Mégis, Bacon voltaképpen nem újkori, nem polgári gondolkodó: úgy fejezhetnők ki magunkat, hogy Bacon a tudomány mint hatalom eszméjét a hagyományos világkép keretei között maradva képviselte. Baconből még hiányzik a modern polgári társadalom filozófiájára jellemző alapkoncepció, az elszigetelt individuális pszichikum és a csak matematikai formulákkal leírható természet szembeállítása: a reneszánszban még – írja Marx – „az anyag költőien érzéki ragyogásában ránevet az egész emberre".

A németalföldi, angol és kisebb mértékben a francia kereskedőtőke fokról fokra behatolt a termelés szférájába és ott manufaktúrákat hozott létre. A manufaktúrában többé nem a céhek mestermunkáit termelték, nem a termék művessége, hanem hasznossága számított, mégpedig termelője számára elsősorban a kicserélhetőség szempontjából való hasznossága. A termelést ésszerűen kellett megszervezni: „racionálisan" és „logikusan". A racionális kalkuláció, az észnek való megfelelés, a *racionalizmus* elve hatja most át az élet minden területét. Megjelenik a vallásban az egzakt, tudományos gondolkodás megszületésében és a filozófia új módszerében is. Galilei és Newton, a geometria és a mechanika válnak az új filozófia példaképeivé: Spinoza még etikáját is „ordine geometrico demonstrata" (geometriai módon bizonyítva), *dedukció* révén, az általános elvekből az egyesre következtetve, vezeti le. Az új világban, melynek vas-szükségszerűséggel ható törvényei valamiféle örök rendre látszanak utalni a felszín irracionális káosza mögött, az új filozófia *metafizikai rendszerei* megszállott módszerességgel keresnek valami – a tudomány világához hasonló – harmóniát.

1. DESCARTES

René *Descartes* (latinosan Cartesius, 1596–1650) filozófiájában a szkeptikus kétely csak módszerbeli eszköz a megismerés tökéletesen biztos alapjainak felkeresésére, a

világ pedig az értelem elvei által olyannyira áthatott, hogy abban otthonosan létezhetünk, jóllehet, mint Descartes írja, csakis gondolataink vannak egészen hatalmunkban. Mindenben kételkedhetünk: csak önmagunkról, és önmagunkról is csak mint *gondolkodó szubsztanciáról* vannak közvetlenül bizonyos ismereteink. Ám Descartes megmutatja, hogy az anyagi-testi világ a gondolkodó szubsztancia *(res cogitans)* számára végül is nem idegen. Az anyag lényege a kiterjedtség; a fizikai viszonyok, Descartes szerint, végső elemzésben geometriai viszonyokra vezethetők vissza: a matematikus és fizikus Descartes az anyagi világ minőségi sokféleségét egyetlen minőségre, a kiterjedtségre gondolja visszavezethetni, a fizikai viszonyokat geometriai viszonyokban oldja fel, s ezzel a matematikai világmegértés és végül a *matematikailag megalapozott morál* elől minden akadályt eltávolít. Az anyagot a matematikai gondolkodás korlátlanul átjárhatja, a kiterjedt szubsztancia, a *res extensa* a lélektől, a gondolkodó szubsztanciától, a res cogitanstól nem idegen: ily módon, mint Descartes írja, „elég a lehető leghelyesebben gondolkodni, hogy a lehető leghelyesebben cselekedjünk". Az anyag matematizálásával Descartes az árucsere és különösen a manufakturális ipar alapelveit metafizikai elvekké teszi. Ahogyan a manufakturális munkamegosztás a legkülönbözőbb munkafolyamatokat egyszerű műveletek sorozatává bontja fel, úgy bontja fel Descartes vizsgálódásainak „minden nehezebb kérdését annyi részre . . . , ahányra csak lehet, és a legjobb megoldás szempontjából szükség van"; ahogyan az egyszerű műveletek pusztán mennyiségileg, az elvégzésükhöz szükséges idővel jellemezhetők, vagy ahogyan a különböző használati értékű áruk egyetlen, mennyiségileg jellemezhető szubsztancia, a csereérték megnyilvánulásai: úgy válik az anyag egyetlen dimenzió, a kiterjedtség mennyiségileg megragadható formájává. A társadalmi érintkezés matematizálódása a matematizáló gondolkodást természetesnek, a matemati-

kai igazságokat kétségbevonhatatlanul bizonyosnak tünteti fel. A matematikai igazságok, mint Descartes mondja, tisztán és világosan, *clare et distincte* beláthatók, és amit tisztán és világosan belátunk, azt nem illetheti kétely: hiszen ítélőképességünket Istentől kaptuk és Isten nem akarhatja, hogy e képesség még helyesen alkalmazva is minduntalan tévedésekhez vezessen. Hogy Isten létezik, ez Descartes számára nem magától értetődő; és az istenbizonyíték kiindulópontjául nem a külső természet valamiféle harmóniája szolgál, hanem – mint Anselmusnál – Isten *ideája.* Pusztán azáltal, írja Descartes, hogy *én* létezem, és hogy magamban egy legtökéletesebb lény, azaz Isten ideáját hordozom, világos, hogy Isten létezik; ám az Én megléte maga is bizonyításra szorul. Ami az utóbbit illeti, ez a bizonyítás kétségkívül Descartes filozófiájának leghíresebb eleme. Logikai fogyatékosságaira már a kortársak rámutattak, de az érdekes persze nem annyira maga a bizonyítás, mint inkább annak előfeltevései. „Elhatároztam – írja Descartes –, hogy felteszem: mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csaló képei. De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképpen kell, hogy én, aki ezt gondolom, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok,* olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem." A társadalomtól, melynek életét éli, melynek nyelvét beszéli, melynek gondolatait gondolja, az egyén a polgári viszonyok közepette olyannyira elidegenedett, hogy a külvilág létezése és nevezetesen a többi ember létezése filozófiai problémává lehet; és az egyén oly tehetetlen, hogy még önmaga létezésében is kételkednie kell, s csupán mint végletesen passzív, pusztán szemlélődő lény, mint *gondolkodó* lehet bizonyos önmagá-

ban. Tiszta és világos ideákat a szemléletből egyáltalán nem nyerhetünk: legfontosabb és biztos ideáink, Descartes szerint, velünkszületettek. (Szűkebb ismeretfilozófiai jelentésben, a descartes-i „racionalizmus" éppen az ideák velünkszületettségének feltételezését jelenti.) A szubjektum a világgal nincsen közvetlen, érzéki kapcsolatban; a világot gondolatilag ragadja meg, úgy, hogy annak meglétére és mivoltára az önnönmagában észlelt ideák, illetve felszínes érzéki benyomások alapján *következtet.* Amikor pl. egy darab viaszt tekintünk, könnyen azt hihetnők, mondja Descartes, hogy pillantásunk a viaszt magát veszi észre. A köznyelv, a mindennapi szóhasználat vezet itt félre bennünket. „Tudniillik azt mondjuk: magát a viaszt látjuk, ha ott van, nem pedig: a szín és az alak alapján úgy ítélünk, hogy ott van. És ebből legszívesebben mindjárt arra következtetnék, hogy tehát a viaszt a szem pillantása és nem egyedül az értelem belátása által ismerjük meg. De ekkor, véletlenül – folytatja Descartes, s fejtegetése itt árulkodóan érdekes fordulatot vesz – ablakomon át embereket látok az utcán menni, akikről ugyancsak, pontosan mint a viaszról, azt szoktam mondani: látom őket, holott semmit sem látok, csak kalapokat és ruhákat, melyek alatt gépek is rejtőzhetnének!" Embertársaim persze nem gépek; ám ez nem közvetlenül nyilvánvaló, ehhez a felismeréshez csak isten vezette gondolkodásom segít hozzá. Ha az emberben nem lakna lélek, éppoly gép lenne, mint az állatok: „ezek a működések (lélegzés, táplálkozás, érzékelés stb.) ebben a gépezetben (szervezetben) csupán a szervrendszernek természetes következményei, egészen úgy, mint az órának, vagy bármely más kerékrendszernek a mozgása".

2. PRO ÉS KONTRA DESCARTES. SPINOZA, LEIBNIZ

Descartes filozófiájában együtt van egy idealista metafizika és egy mechanikus materialista fizika. Filozófiáját a következetesebb idealizmus irányába vitte tovább az *okkazionalizmus* irányzata (Arnold *Geulincx*, 1624–1669 és Nicolas de *Malebranche*, 1638–1715), mely szerint a test és lélek kapcsolatát minden egyes alkalommal (occasion) isten szabályozza; valamint a misztikus-irracionális Blaise *Pascal* (1623–1662), aki eleinte ugyan természettudománynyal foglalkozott, később azonban ráébredt, hogy a filozófia istene elvont eszme csupán; a „szeretet" istenét (a protestantizmushoz erősen közelítő katolikus áramlat, a janzenizmus szellemében) saját szubjektivitásunkban kell keresni. Pierre *Gassendi* (1592–1655) viszont épp eme *elvont* istenben lát biztosítékot – epikureus hatásra – a természet, az atomok mozgásának öntörvényűségére. Gassendival együtt Thomas *Hobbes* (1588–1679) vitatta leghevesebben Descartes idealizmusát. Hobbesnál csak *testek* léteznek: természetes és mesterséges (vagyis az ember által alkotott) testek. Ezek közül legfontosabb az állam. Az államot az emberek egy *„társadalmi szerződés"* keretében hozták létre: ha nem léteznék, a természetes állapot, a „bellum omnium contra omnes" (mindenki harca mindenki ellen) állapota következnék be. Mert az ember egoista, természete az önző érdek, „homo homini lupus" (ember embernek farkasa). A természeti állapot káoszába csupán az értelem képes rendet vinni: Hobbes harcos antiklerikális és ateista volt.

Az újkori metafizika kiteljesedését *Spinoza* (1632–1677) és *Leibniz* (1646–1716) filozófiája jelenti. A szubsztancia problematikája náluk a legkidolgozottabb: felfogásuk két, egymást kiegészítő ellentétes pólust képez, habár a végső szubsztancia mindkettőjüknél, formálisan, azonos. – Spino-

za szubsztanciája: isten vagy a természet (Deus sive natura), mely egyetlen és nem lehet teremtett, hiszen a *szubsztancia* éppen az, ami önmagának oka (causa sui). Ennek a szubsztanciának végtelen sok *attributuma* (lényegétől elválaszthatatlan tulajdonsága) van, habár mi csupán kettőt ismerünk: a kiterjedést és a gondolkodást. Az emberben a két attributum együtt nyilvánul meg, mégpedig a pszichofizikai paralelizmus elve szerint: „a képzetek rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata". A szubsztancia *modus*-ainak (lényegétől elválasztható tulajdonságainak) száma is végtelen: ilyen pl. a mozgás. A világban minden szükségszerű, ez magára istenre is vonatkozik: „Minden, amit úgy fogunk fel, hogy isten hatalmában van, szükségszerű." A szabadság: a fölismert szükségszerűség, a szenvedélyeink fölötti uralom. A politikában a demokrácia, az erkölcsben a szubsztanciával való teljes azonosulás, „isten értelmi szeretete" (amor Dei intellectualis) testesíti meg a szabadságot és az erényt, s ezzel együtt a boldogságot: mert a boldogság nem az erény jutalma, az *maga* az erény. Élete megfelelt filozófiájának: a zsidó egyházból kiátkozott Spinoza erkölcsi függetlenségét lemondással és áldozatokkal vívta ki. – Leibniz szubsztanciája nem az Egy, hanem a Sok, a végtelenül sok „monász". A monászok, melyeket isten teremtett, akarattal és tevékenységgel bíró atomok: „a tevékenység a szubsztancia lényegéhez tartozik". Minden monász egy kis univerzum („nincs ablaka" a másikra), a mindenség élő tükre, tevékeny és szabad, a tökéletességre tör. Természet és lélek, anyag és szellem – isten, a „legfőbb monász" kivételével – mindenben együtt van, természetesen az emberben is: itt mint két előre jól beállított óra, párhuzamosan működnek, az „eleve tételezett harmónia" (harmonia prestabilita) elvének megfelelően. A helyes életben megvalósul a teremtés végső célja: világunk „a lehetséges világok legjobbika". A matematikus és polihisztor Leibniz a hannoveri uralkodóház

szolgálatában állt, a Berlini Tudományos Akadémia megalapítója és első elnöke volt.

Spinoza és Leibniz filozófiájában az új, polgári világ ellentmondásai metafizikai szinten jelennek meg. Spinoza szubsztanciája minden minőséget megszüntet, mindennek végső, mozdulatlan alapja, Leibnizé csupa minőség, csupa egyetlenség és mozgás. Spinoza szubsztanciája olyan, mint az ember által teremtett dologi világ végső megtestesülése, a tőke, melyben minden különbség már kihunyt: a szubjektum ennek már csupán modusza. Leibniz szubsztanciái a tevékeny szubjektumok; ám Leibniz egyelőre a múlt, a jövő Spinozát látszik igazolni. A leibnizi filozófia háttérbe szorul, a spinozai filozófia viszont az újkor klasszikus filozófiáinak – a felvilágosodásnak és a német klasszikus filozófiának – egyik alapvető kiindulópontjává lesz.

V. A felvilágosodás

A 17. század kontinentális racionalizmusával szemben az angol filozófia 17–18. századi fő árama az *empirizmus*. Descartes velünkszületett eszmékből származtatott minden biztos tudást; Locke, Berkeley és Hume a tapasztalatban látták ismereteink forrását. Ám racionalizmus és empirizmus, minden ellentétességük mellett, mélységesen rokon gondolatrendszerek. Mindkét áramlat az elkülönült individuum fogalmából, a társadalmi-természeti környezetétől elválasztottnak gondolt egyénből indul ki. Racionalizmus és empirizmus egyaránt *privatizáló* filozófiák, közvetlen tárgyuk *az egyén benső világa*. A privatizáló gondolkodás nem ontológiai, nem magát a létet vizsgálja, hanem benső és külső világ *kapcsolatára* kérdez rá: az igaz ismeret és a helyes magatartás normáit kutatja, ismeretfilozófiai és etikai. A filozófiai privatizmus alapvetően a liberális (szabadversenyes) kapitalizmus ideológiája. Az árutermelő társadalom valójában a termelők egymástól való mindenoldalú *függőségét* előfeltételezi; ugyanakkor a különállás, „a magánérdekek teljes elszigetelődése" (Marx) *valóságos viszonyok látszata*, és ezek a viszonyok élesen elütnek a kapitalizmust megelőző gazdasági társadalomalakulatok viszonyaitól. Az ókori és középkori társadalomban az egyén többé-kevésbé *közvetlenül* társadalmi, létezése – ha a válságkorszakoktól eltekintünk – a közösség létezésével úgyszólván fogalmilag összefonódik. Az énfogalom, közelebbről az individuális lélek fogalma szerepet játszik ugyan, az egyén azonban nem gondolhatja magát izolált indivi-

duumként, *elvileg* nem kerülhet *szembe* a világgal. Az áruviszonyok uralkodóvá válásával a személyi viszonyok közvetlenségét a dolgok általi közvetítettség váltja fel, a termelők, mint Marx mondja, csak munkatermékeik kicserélése útján lépnek érintkezésbe egymással. Mintegy ennek visszfényeként, a privatizáló gondolkodás a megismerő embert és a külvilágot nem érintkezteti *közvetlenül,* a megismerés tárgyává tulajdonképp az individuális benső világ lesz. A megismerő és morális ember az immanens lelki szférában autonóm, racionális és aktív módon van, úgy, ahogyan az elszigetelt magánmunkás az általa előállított áruk között; ami azonban a külvilággal való kapcsolatát illeti, a megismerés itt önállótlan, az adott esetlegességének kiszolgáltatott, passzív, éppen úgy, ahogyan az árutulajdonos a piac viszonyai közepette. Racionalizmus és empirizmus a privatizáló gondolkodás közös előfeltevéskeretében mozognak, és közös a kérdés is, amit megfogalmaznak: hogyan kerülhet *harmóniába* egyén és világ, hogyan vonatkozhatnak egymásra szubjektum és objektum, ha egyszer – eredendően – különállóak? Válaszaikban racionalizmus és empirizmus eltérnek egymástól, s az eltérés ideológiailag világos jelentést hordoz. A racionalizmus szerint az egyén a megismerés elveit *önmagából* meríti; ezek az elvek áthatják az objektív létet is, így a harmónia lehetősége adott. A racionalizmus az individuum megismerésbeli függetlenségét, szabadságát hirdeti: annak a polgárságnak ideológiája, mely még nem képes a hatalom megragadására; mely társadalmi-tapasztalati környezetével ellenségesen, védekezően áll szemben; mely nem tehet *engedményeket* a tapasztalatnak. Az angol fejlődésben a polgárság korán megszabadult a politikai és egyházi kötelékektől; a társadalmat – a 17. századtól, de különösen Orániai Vilmos trónra lépésétől, 1688-tól kezdve – a polgári racionalitás elvei hatották át. Angol területen a filozófia így megengedhette magának a fényűzést, hogy az emberi

megismerést a tapasztalatban mintegy feloldja, sőt, éppen a tapasztalat elsődlegességének hangsúlyozása szolgálhatott a tapasztalati világ megváltoztatásának ideológiai alapjaként akkor, amikor a változtatások történeti feltételei már adva voltak. Nem véletlen, hogy a 18. század francia filozófiája már nem a hazai racionalizmus, hanem az angol empirizmus hagyományaira épül: születésekor minden ember egyenlő, hiszen elméje tiszta lap, melyre majd a tapasztalat ír; az emberit a körülmények alakítják, tehát emberivé kell alakítani a körülményeket. Németországban ellenben, ahol a polgári fejlődés elkésve és felemás-ellentmondásos módon ment végbe, még a 19. század elején is csak a racionalizmus lehetett a polgári progresszió ideológiai kifejeződése. A *felvilágosodás,* tehát az a folyamat, melyben a polgárság társadalmi-politikai mozgalmai már nem művészeti (reneszánsz) vagy vallási (reformáció), hanem filozófiai fogantatású doktrínát használnak önmaguk elméleti megalapozásául, általános világnézeti értelemben mindvégig megőrzi a racionalista hagyományt is: eszerint a világ az ész alapján magyarázható, a világ mintegy maga ésszerű.

1. AZ ANGOL FELVILÁGOSODÁS

Nem mintha Angliában az empirizmuson kívül nem létezett volna más filozófiai áramlat. A *cambridge-i platonikusok* pl., akik közül Ralph *Cudworth* (1617–1688) és Henry *More* (1614–1687) a legnevezetesebbek, vallásos-keresztény metafizikát dolgoztak ki; a világ isteni, örök rendjét kutatták, és ezt a rendet intellektuális és morális jellegűnek mondták. A cambridge-i platonikusok a szemlélődő élet értékét hangsúlyozták: a gyakorlati tudást – úgymond a valóság manipulációját – megvetették. Életidegenségük, ebben a vállalkozó szellemű és kalandos kor-

ban, szembetűnő. Filozófiájuk világosan a hanyatló rétegek életérzését fejezi ki. Az angol moralista *Shaftesbury* (1671–1713) arisztokratikus, esztétizáló erkölcstana kifejezett reakciót jelent a polgári emberképre. Shaftesbury a harmónia görög eszményét elevenítette fel, az ember természetes erkölcsi érzékének meglétét végső soron nem-empirikus alapokon magyarázta, s az erényes életet *műalkotásnak* fogta fel, melyet eme erkölcsi érzék által vezérelve formálunk. Shaftesbury korai romantikája hatással volt Hume-ra is, akinek szkeptikus-dekadens empirizmusa oly feltűnő ellentétben áll Locke optimista, olykor skolasztikusan kritikátlan empirizmusával. Ugyanígy a romantikát előlegzi majd, sok tekintetben, a francia Rousseau filozófiája is: a felvilágosodás empirista-racionalista fő áramát át- meg átszövi az érzelmeket hangsúlyozó, irracionalizmus felé hajló, „preromantikus" mellékvonulat.

John *Locke* (1632–1704) az 1688-as fordulat ideológusa; a polgári berendezkedés konszolidációjának filozófiáját alkotja meg. Politikai elméletében, saját bevallása szerint, Óraniai Vilmos uralkodásának jogosságát kívánta bizonyítani; ez az elmélet, ugyanakkor, a polgári gondolkodás szempontjából *általános* jelentéssel bír: az alkotmányos polgári állam *természetességét* és az abszolút monarchia *természetellenes* voltát mutatja meg. Locke, csakúgy mint Hobbes, az emberiség természetes állapotának eszméjéből indul ki, nála azonban nem a *harc,* nem az anarchia a természetes állapot. A természetes állapotban a természetes erkölcsi törvény kormányoz, melyet értelmünkkel feltárhatunk. Ez a törvény arra tanít, hogy mivel mindenki egyenlő és független, senki sem bánthatja a másik életét, szabadságát vagy tulajdonát: az emberek egyenlőek, hiszen mindnyájan Isten teremtményei. Locke vallásosságának őszinteségében éppoly abszurd volna kételkednünk, mint mondjuk Descartes-ében; a polgári filozófiát a középkori filozófiától nem választja el minden tekintetben éles cezúra: a vál-

tozás lényege eleinte nem a vallásos meggyőződés halványodása, hanem a külvilággal szembeállított *individuum* kategóriájának középpontba kerülése. A természetes erkölcsi törvény *természetes jogokat* biztosít, élet és tulajdon védelmének jogát. A természetjog valami egészen mást jelent Locke, mint jelentett Hobbes számára. Az utóbbinál az erő, az erőszak és a csalás jogát jelentette, Locke számára viszont általánosan kötelező erkölcsi törvényt, melyet az emberi értelem fedez fel, midőn Istenen és az ő jogain, ember és Isten viszonyán, és az emberek mint racionális teremtmények alapvető egyenlőségén elmélkedik. Locke természetjog-felfogására a cambridge-i platonikusok kétségtelen hatással voltak. És világos, hogy ha Locke a polgári rendet isteni eredetűként fogja fel, ez egyfelől arra mutat, hogy filozófiája még közvetlenül a feudális-arisztokratikus világnézettel áll küzdelemben, és azt úgyszólván annak saját fogalmi keretében törekszik legyőzni, illetve – és itt politikai kompromisszumok nyilvánvaló párhuzamával van dolgunk – ahhoz felszínesen hasonul; másfelől pedig a polgárság győzelmi hangulatának kozmikus optimizmusát tükrözi.

A természetes jogok közül Locke a tulajdonhoz való jognak szenteli a legnagyobb figyelmet. A magántulajdonhoz való jogot a *munka* adja; a természetes állapotban az ember szabadon rendelkezik saját munkájával, és az övé lesz mindaz, amit a természetből munkájával kihasít. Locke liberális párti, whig propagandát folytat, ugyanúgy, mint idősebb kortársa, Defoe, kinek hőse, Robinson Crusoe, munkájával a semmiből jólétet, biztonságot, rendet, törvényt és erkölcsöt teremt. Ám ahogyan Robinson egyre visszavágyódott a *társadalomba,* a természetes állapotban élő embert is, Locke szerint, erős természeti hajlamok hajtják a közösség megteremtése felé. A társadalom *hasznos* intézmény. A természetes állapotban az erkölcsi törvény nem érvényesül megfelelően, hiszen nincs, aki az ellene

vétkezőket felelősségre vonja. Az embereknek érdekükben áll tehát, hogy szervezett társadalmat hozzanak létre, melyben jogaikat hatékonyan védelmezhetik. A társadalom és annak irányítása megegyezésen, *társadalmi szerződésen* nyugszik. A szerződésben az emberek lemondanak jogaik egy részéről, így pl. az önbíráskodás jogáról, és ennek fejében alapvető jogaikat a kormányzat mindenképpen biztosítja. A kormányzat tehát, ez Locke mondanivalójának lényege, nem misztikus hagyományon, hanem – amint azt Hobbes is állította – ésszerű megállapodáson nyugszik. Ámde Locke-nál a polgárok csak jogaik egy részéről mondanak le, s nem, mint Hobbes-nál, minden politikai jogukról. Akár történeti fikció mármost az eredeti társadalmi szerződés, akár valóban megesett ilyesmi – Locke hajlott rá, hogy a társadalmi szerződésnek történeti valóságot tulajdonítson –, az mindenképpen világos, hogy a jelenkori, a már fennálló társadalomhoz való tartozás nem szerződéses alapon jön létre. Locke itt az állampolgárok és az állam közötti *hallgatólagos* megegyezést tételez: aki a társadalom életének előnyeit élvezi, annak alá kell vetnie magát a társadalmi normáknak; végül is, véli Locke, bárki lemondhat arról, hogy az adott társadalom tagja legyen: más országba vándorolhat, vagy visszahúzódhat a világ valamely távoleső részére, ahol a természetes állapotban élhet. Kiütközik itt a társadalmi szerződés elméletének illuzórikus és mesterkélt volta. Hume joggal kérdezte: „Mondhatjuk azt komolyan, hogy egy szegény paraszt vagy kézműves szabadon elhagyhatja országát – amikor nem ismer idegen nyelvet vagy szokásokat, és csekély béréből napról napra él?"

És Locke, aki mint Marx írja, „az újburzsoáziát képviselte minden formában, az ipari vállalkozókat a munkásosztályokkal és a pauperokkal szemben, a kereskedőket a régimódi uzsorásokkal, a pénzarisztokratákat az államkötvényesekkel szemben, sőt, egy külön munkájában kimutatta,

hogy a polgári értelem a normális emberi értelem", *ismeretfilozófiájának* kifejtésekor az egyént éppúgy elszigeteli az elme magányában, mint ahogy egyedül volt a kiváltképpen elszigetelt individuum, Robinson, a polgári emberkép eme kalandos megnyilvánulása. Locke érdeklődését a filozófia iránt nem az Oxfordban tanult skolasztika, hanem önálló Descartes-olvasmányai keltették fel. Locke, ugyanúgy mint Descartes, az egyén benső intellektuális világából indul ki; ám e világ tartalmait, Descartes-tal ellentétben, nem belülről, velünk született ideákból eredezteti, hanem *külső tapasztalatból.* „Az elme – írja Locke –, ahogy mi mondjuk, fehér lap, amelyre semmi sincs írva, ideák nélkül való. Honnan telik meg?" Ideáink a külső tárgyak *érzékeléséből* (sensation), illetve *reflexióból* (reflexion) keletkeznek, ahol az utóbbi: a „saját elménk bensőnkben végbemenő műveleteinek észrevevése, amikor az elme a birtokában levő ideákkal foglalkozik". A *tudás* vagy az *akarás* ideáját a reflexióból merítjük. Az ideák, melyekkel a tapasztalat ellát bennünket, egyszerűek; és keletkezésükkor az elme passzív. „Ha egyszer az értelem el van látva ezekkel az egyszerű ideákkal, arra már megvan a képessége, hogy ismételje, összehasonlítsa és egyesítse őket, szinte egészen a végtelen változatosságig, és így kedve szerint alkothat új, összetett ideákat. De sem a legmagasabb rendű ész, sem a legszélesebb körű értelem nem képes a gondolkodás bármily elevenségével és változatosságával sem arra, hogy az elmében olyan új egyszerű ideákat ébresszen vagy alakítson, amelyek nem az imént említett úton (tehát érzékelés vagy reflexió útján) kerültek oda. Az ember uralma saját értelmének e kis világában majdnem ugyanaz, mint a látható dolgok nagy világában, amelyben hatalma – bár mesterség és ügyesség támogatja – mégsem érhet el többet, mint hogy összerakja és felosztogatja a keze ügyébe kerülő kész anyagot . . ." A megismerés, Locke szerint, nem közvetlenül a külvilágra, hanem *saját*

ideáinkra irányul: „az elmének összes gondolataiban és okoskodásaiban nincsen más közvetlen tárgya, mint saját ideái, és csakis ezeket szemléli vagy szemlélheti". Ez nem jelenti azt, hogy az ideákon túli világ *létezésében* nem lehetünk biztosak. Ha valaki úgy gondolná, hogy az élet talán csak álom, s hogy az ideák mögött éppúgy nincsen semmi, mint ahogy álmaink tárgyai valójában nem léteznek, annak Locke úgy válaszol, hogy hiszen álom és ébrenlét között világos különbséget tudunk tenni: álmomban elégni és valóságosan elégni, ez bizony nagyon különböző tapasztalat. De vajon *olyan-e* az ideák mögötti, külső világ, mint amilyennek azt ideáink mutatják? Hiszen világos, hogy az elme, mint Locke írja, a dolgokat nem közvetlenül, hanem csakis róluk való ideáink közbeiktatása révén ismeri. Tudásunk tehát csak annyiban valóságos, amennyiben fennáll egy bizonyos megfelelés ideáink és a dolgok valósága között. Ám mi legyen itt a kritérium? Ha az elme nem vesz észre semmi egyebet, mint saját ideáit, akkor hogyan tudja meg, vajon azok magukkal a dolgokkal megegyeznek-e? Locke szerint a valóságos világ ideáink világához *nem hasonlít,* azonban *szerkezetileg megfelel* annak – ma úgy mondanánk, hogy a két világ izomorf egymással. A külső tárgyak azon tulajdonságait, „erőit", melyek az elménkben kialakuló ideákat fizikailag okozzák, Locke *minőségeknek* nevezi, és ún. *elsődleges* és *másodlagos* minőségeket különböztet meg. Az elsődleges minőségek által létrehozott ideák hasonlítanak magukra a minőségekre. Az *alak* pl. elsődleges minőség: ha egy tárgy a négyszögletesség ideáját kelti bennünk, akkor a tárgy maga is négyszögletes. (Locke nem teszi fel a kérdést, hogy vajon a négyszögletesség ideája maga is négyszögletes-e, vagy, hogy két szakaszt tekintve, a rövidebb szakasz ideája rövidebb lesz-e, mint a hosszabb szakaszé: mindenesetre az ilyen kérdések megmutathatják a *reprezentacionalizmus* – ama álláspont, mely szerint a valóság tárgyait szá-

munkra elménk tárgyai *képviselik* – abszurditását.) A másodlagos minőségek által létrehozott ideák ellenben – ilyenek a színek, a hangok, a szagok stb. ideái – egyáltalán nem hasonlítanak tárgyi okukra. A kéknek látszó tárgy valójában nem kék, valójában semmilyen színnel nem rendelkezik; de rendelkezik azzal a minőséggel, azzal az erővel, hogy, mint Locke mondja, „érzékelhetetlenül parányi részecskéknek érzékeinkre gyakorolt hatásai útján" felkeltse bennünk a kék szín érzetét, ideáját. Ami most külvilág és ideavilág megfelelését illeti, „a fehérség vagy a keserűség ideája – írja Locke –, úgy, amint az elmében él, pontosan megfelel annak az erőnek, amely [az idea] felkeltésére ott van az illető testben"; az elsődleges minőségeknek pedig ideáink nem csupán pontosan megfelelnek, de hasonlítanak is azokra. Így ideáinkon keresztül, mondja Locke, a világról valóságos tudást nyerünk. Ha Locke itt valóságos tudásról beszél, ezen persze csak *gyakorlatilag elegendő* tudást érthet; hiszen ha egyszer elvileg lehetetlen ideáink mögé hatolnunk, úgy a világ valami megismerhetetlen maradékot mindig tartalmazni fog: arról a mögöttes létezőről, *aminek* minőségeit az ideák képviselik, a minőségek *hordozójáról*, képtelenek vagyunk magunknak ideát alkotni. Az elme, mondja Locke, felfigyel arra, hogy az egyszerű ideák bizonyos együttesei állandóan együtt járnak, és ezekről felteszi, hogy egyetlen dologhoz tartoznak. „Nem tudjuk elképzelni – írja Locke –, hogy ezek az ideák önmaguktól miképpen létezhessenek, s így hozzászokunk, hogy bizonyos szubsztrátumot gondoljunk hozzájuk, amelyben vannak, amelyből származnak, s amelyet ezért elnevezünk szubsztanciának ... [A szubsztancia] semmi egyéb, mint azoknak a tulajdonságoknak föltételezett, de ismeretlen alátámasztója, amelyeknek létét felismertük és amelyekről azt képzeljük, hogy *sine re substante*, alátámasztó dolog nélkül nem lehetnének, ezt az alátámasztót *szubsztanciának* nevezzük, ami a szónak igazi jelentése sze-

rint annyi, mint »alatta álló«, »alátámasztó«." Locke nem azt állítja, hogy az ideák együttjelentkezésének és összefüggéseinek külső, objektív oka, az általában vett szubsztancia nem létezik; még csak azt sem állítja, hogy a szubsztancia létét illetően elvi bizonytalanságra van okunk, hiszen az ideák valamiféle hordozójára történő *következtetést* érvényesnek tartja; csak azt állítja, hogy az általában vett szubsztanciáról nem alkothatunk magunknak *tiszta és világos* ideát. Mégis, Locke szubsztancia-fogalma valami végképp kifürkészhetetlenre utal, elvi határra a tapasztalati megismerés területén: ha Descartes-nál a racionalitás *mindent* áthatott, Lokce-nál a tapasztalatilag adott feloldhatatlanul *irracionális* magot tartalmaz. Az adott irracionalitásának ismeretfilozófiai gondolatában a polgári lét átláthatatlanságának élménye jelentkezik: ez a gondolat a polgári filozófia egész további fejlődésében meghatározó jelentőségű, és egyre általánosabb érvényű lesz. A polgári filozófiának a felvilágosodástól kezdődően egyik fő árama, a *pozitivizmus,* abból a felismerésből is ered, hogy a filozófia már képtelen a világot egészében, totalitásában megragadni és ésszerűen magyarázni: ezért a filozófia feladata nem más, mint a *tudományok* kiszolgálása. A világot a tudományok segítségével ismerjük meg, a tudományos megismerés a megismerés egyetlen lehetséges formája; a filozófia, igaz, közreműködhet a tudományos *módszer* tudatosításában. Locke már meglehetős világossággal fogalmazza meg a pozitivizmus alapgondolatát. „Korunkban – írja – a tudós világból nem hiányoznak azok a nagy alkotók, akiknek a tudományok fejlődését szolgáló hatalmas vállalkozásai maradandó emléket fognak hátrahagyni az utókor csodálatára. De nem remélheti mindenki, hogy Boyle vagy Syndenham lesz belőle; és oly korban, amely olyan mestereket ad, mint a nagy Huygenius, az összehasonlíthatatlan Mr. Newton és más velük egyívásúak, nagy tisztesség már az is, ha valaki a talaj valamelyes megtisz-

titására alkalmas, és szerény kisegítőként eltakaríthat valamit a tudás útjában álló szemétből."

A tapasztalati tudás elvi korlátozottságával szemben a *matematikai* és az *erkölcsi* ismeret teljes és tökéletesen bizonyos lehet: itt saját ideáink egymás közötti viszonyait vizsgáljuk. Az elme észreveszi, „hogy a kör nem háromszög, hogy három több, mint kettő és annyi, mint egy meg kettő". Kételynek, bizonytalanságnak itt nincs helye, hiszen az ember, mint Locke mondja, nem gondolhat el a maga számára annál nagyobb bizonyosságot, mint annak tudását, hogy az elméjében lévő idea olyan, amilyennek észreveszi, és hogy két idea, amelyeket különbözőknek vesz észre, valóban különbözik, és nem pontosan azonos. Morális ideáink a tapasztalatból származnak; a morális *igazságok* azonban, melyek végső elemzésben az isteni törvényt jelenítik meg, nem tapasztalati jellegűek, amennyiben morális ideáink egymás közötti viszonyaira vonatkoznak. „Ahol nincsen tulajdon, nincsen igazságtalanság" – többek között ezt a példát hozza fel Locke, s azt írja, hogy „ez olyan biztos tétel, mint Euklidész bármely bizonyítása, mert a tulajdon ideája a valamihez való jogot jelenti, és az az idea, amelynek az igazságtalanság nevet adjuk, az ennek a jognak a megtörése vagy sérelme". Matematikai bizonyosságú etika! Descartes e gondolata Lockenál tovább él.

A privatizáló filozófia jellegzetes motívuma az a felfogás, hogy az elme magányában zajló gondolkodás a gondolatok nyelvi kifejezéséhez képest minden szempontból *elsődleges*. A gondolkodás a nyelvet nem igényli; a nyelv a gondolatok *kifejezésének*, közlésének segédeszköze. A nyelv a gondolkodáshoz képest ugyanúgy külsődleges, mint ahogy a társadalom, melynek tagjai a nyelv közvetítésével érintkeznek egymással, külsődleges az individuumhoz képest. Tudásunk közvetlenül ideáinkra irányul: így voltaképpen nem a külvilág, hanem ideáink világa a nyelv

tárgya. „A szavak a maguk elsődleges és közvetlen jelentésében – írja Locke – semmi egyebet nem képviselnek, mint a beszélő elméjében levő ideákat." Locke nyelvelmélete a szavak jelentését végső soron szubjektívvá teszi, hiszen ugyanaz a szó az egyes beszélők elméjében más-más ideát jelöl: ugyanannak a dolognak az ideáját, de nem egyazon ideát. Az individuumok önálló belső világának saját nyelv felel meg; a szavak, az ideák konvencionális fizikai jelei, megannyi individuális nyelv között közvetítenek. Nyelvében mindenki egyedül van.

George *Berkeley* (1685–1753) írországi anglikán püspök empirizmusa keresztény apologetika. A *tapasztalat* fogalmának pontos és szigorú elemzése, vélte Berkeley, logikusan Istenhez vezet. El kell fordulnunk a világtól, és Isten felé kell fordulnunk: Berkeley filozófiájában ez a gondolat ama tétel alakjában jelenik meg, hogy a materiális külvilág valójában *nincsen,* csak Isten, Isten ideái és a véges lelkek léteznek. A regényíró Swift, Berkeley közeli barátja, kegyetlen iróniával rajzolja meg az emberi – valójában a polgári – társadalom képét: Berkeley azt akarta megmutatni, hogy a világ, melyben az emberek mindennapi életüket élik, ontológiailag szekundér, hogy pesszimizmusra csak az ateistáknak, az anyagi világ megszállottjainak volna okuk. Berkeley filozófiáját egy meggyőződéses és buzgó élet összefüggésében kell látnunk, úgy kell felfognunk, mint vallásos választ a kiábrándultságra, mely az angol polgárság életérzésében a kivívott és megszilárdított győzelem mámorát követte, és mely kiábrándultság már ettől az időtől kezdve a polgári gondolkodás állandó elemévé válik. Berkeley nézeteit számos kortársa egyenesen abszurdnak mondotta: ő maga azonban éppen hogy megtisztítani gondolta a filozófiát a metafizikai spekulációtól, a bölcseletet a *common sense,* a józan ész álláspontjára gondolta visszavezetni. Különös és szokatlan filozófiai tételek lépnek itt fel a józan ész nevében: biztos

jele ez annak, hogy a közgondolkodás felszíne alatt világnézeti fordulat zajlik. A polgári illúziók kezdődő szétmállását jelzi például Bernard de *Mandeville* (1670–1733) közismertté vált híres allegóriája, *A méhek meséje*. Mandeville szerint egy közösség (a tanmese méhcsaládja) nem lehet egyszerre jólétben élő és erkölcsös; ha mindenki saját érdekét nézi, a közösség virágzik, de ha mindenki az erényre törekszik, a közösség tönkremegy. Mandeville szatírájának van bizonyos leleplező éle, de az a keserű kritikai attitűd, mely Swift-et jellemzi, hiányzik belőle.

Berkeley kritikája, közvetlenül, Locke ellen irányult. Locke szubsztancia-fogalma, vélte Berkeley, tarthatatlan fogalom. Ha egyszer a megismerés semmi másról nem tudósít bennünket, mint ideáinkról, akkor teljesen jogosulatlanul tételezünk fel ideáink mögött valami okkult, kifürkészhetetlen szubsztanciát. A szubsztancia, az anyag nem létezik: anyagi tárgyként létezni, ez annyit tesz, mint ideák csoportjaként létezni. *Esse est percipi,* létezni annyi, mint érzékelve lenni. Berkeley-t – mint már korábban Descartes-ot – itt a *szolipszizmus* (solus ipse, csak magam létezem) kísértete fenyegeti. A józan ész álláspontján persze azt mondanánk, hogy hiszen az asztal létezik, és ott van a szobában akkor is, ha senki sem érzékeli. Berkeley erre úgy válaszol, hogy ő egyáltalán nem kíván állításunkkal vitába szállni; és a kérdés nem az, hogy létezik-e, valamilyen értelemben, az éppen nem érzékelt asztal, hanem az, hogy *milyen* értelemben létezik. Mit jelent az, hogy az asztal a szobában van, ha senki sincs jelen és nem érzékeli? Mi mást jelenthet, mint azt, hogy ha valaki belépne a szobába, érzékelhetné az asztalt? Berkeley filozófiájáról gyakran azt mondják, hogy bár az nyilvánvalóan hamis, maga az *esse est percipi* érv cáfolhatatlan. Az igazság ezzel szemben az, hogy már a kortárs Samuel Johnson – a híres Dr. Johnson – tulajdonképpen tökéletes kritikáját adta Berkeley idealizmusának. A doktor egy nagy

kőbe rúgva azt kiáltotta: „Így cáfolom meg őt!" Amit Johnson egy rúgással elintézett, és a francia Diderot is szellemesen bírált, azt későbbi filozófiai elemzések azután módszeresen taglalták. Először Kant, majd újabban G. E. Moore és Wittgenstein rámutattak: életünk minden pillanatában ama kimondatlan előfeltevés alapján cselekszünk, hogy a materiális külvilág ténylegesen létezik; fogalmaink egész rendszere, nyelvünk átfogó logikája erre az előfeltevésre épül. Az *esse est percipi* elv ellentmond az emberi tevékenység és nyelv logikájának: azaz *értelmetlen.*

Ideák, mondja Berkeley, önmagukban nem létezhetnek, csak valamely elmében. Ám észre kell vennünk, hogy saját elménktől ideáink valami módon mégis függetlenek: hiszen a képzelet szabad játéka által formált ideák – mondjuk egy szirén vagy egy kentaur ideája – és a normális körülmények között érzékelt ideák jellegükben nyilvánvalóan eltérnek egymástól. Elképzelhetek magamnak, ha tetszik, egy háromlábú embert; hogy azonban mit látok, ha pillantásomat könyvemről felemelem és kitekintek az ablakon, az nem rajtam múlik. Ideáim együttlétezésének rendje, jelentkezésük sorrendje szubjektivitásomtól független: min alapszik ez a rend? Csak egy az emberi elmétől független, isteni elmén alapulhat; ideáim tulajdonképpen Isten elméjében léteznek: a szolipszizmust Berkeley mondhatni Isten segítségével kerüli el. A „létezés" és „anyagi tárgy" kifejezések helyes elemzése, Berkeley szerint, Istenhez vezet; míg az anyagi szubsztanciában való hit az ateizmust támogatja.

A nyelvi elemzés, a nyelvi jelentés kérdése Berkeley-t élénken foglalkoztatta. Ha a filozófia nyelvi fordulatot vesz, ennek más-más korokban és más-más elméleti összefüggésekben nagyon eltérő okai lehetnek. A görög „logosz" eredetileg annyit tett, mint szó, beszéd, nyelv; de gondolatot, fogalmat, észt is jelentett: a görögöknél nyelv és gondolkodás nem vált élesen szét, a nyelv közösségi

mivolta s a gondolkodás individualitása között nem feszült ellentét. A 12. században Salisbury-i Johannes úgy fogalmazott, hogy „a grammatika a filozófia bölcsője": a rendi társadalom ideológiája azonos módon gondolkodó, a közös nyelvben mintegy természetileg összetartozó individuumok csoportjait tételezte. A nyelv filozófiájának hangsúlyozott tárgyalása egyébként a szélsőséges realizmus ellen szolgáltathatott érveket, hiszen azt kellett itt megmutatni, hogy az általános kifejezések jelentéssel bíró voltából az általánosok létezése nem következik. – Berkeley számára a nyelvi elemzések mindenekelőtt kritikai feladatot teljesítettek: Berkeley, a nominalistákhoz hasonlóan, tulajdonképpen a szavak *instrumentális* jelentésének eszméjét pendíti meg, midőn azt állítja, hogy az „anyagi tárgy" szónak szerepe lehet nyelvünkben, annak ellenére, hogy anyagi tárgyak nincsenek: vagy, hogy a természettudományos elméletek elvont terminusai, így különösen a newtoni fizika némely kifejezése – „gravitáció", „vonzóerő" stb. – hasznos eszközként funkcionálhatnak a rendszerben, ennyiben jelentéssel bírhatnak, jóllehet nem utalnak valóságos létezőkre. Ha egy tudományos hipotézis beválik, használható, ebből nem következik, hangsúlyozta Berkeley, hogy az úgyszólván a valóság végső szerkezetéig hatolt. Mint minden az evilágtól elforduló vagy evilági értelemben pesszimista filozófus, Berkeley is tudományelméleti instrumentalizmust képviselt.

A skót születésű David *Hume* (1711–1776) az észt alárendeli az akaratnak és az érzelemnek, értelmileg belátható örök törvények helyett megszokásról beszél, az áthagyományozott világképet igazolhatatlan és mégis szükséges „természetes hiedelem"-nek tekinti, kétségbevonja mind az anyagi, mind a lelki szubsztancia feltételezésének jogosságát, üresnek találja okság-fogalmunkat, bizonyíthatatlannak mondja individuum és Isten létét. Hume filozófiájában tárul fel először teljes világossággal az a sza-

kadék, mely a polgári individuum mindennapi élete s a polgári racionalitás- és moralitás-eszmény között tátong. Hume az első igazán modern filozófus. Szétrombolja a polgári társadalom viszonyai között élő egyén állati hitét, de semmit nem kínál e hit helyett; a gyakorlat, Hume szerint, végül is csak magára támaszkodhat, semmilyen filozófia nem képes az élet dolgaiban irányt mutatni. Hume a mindennapi gyakorlat elméletét gondolta kidolgozni, és azt gondolta megmutatni, hogy minden másfajta elmélet illúzió. A szó igazi értelmében vett tudást csak a matematika nyújt; de a matematika nem a világról, hanem ideáink egymás közötti viszonyairól, fogalmaink szerkezetéről szól. A világról a tapasztalat tudósít; de a tapasztalati tudás minden valódi bizonyosságot nélkülöz, szükségszerű összefüggésekről nem számol be, csupán többé-kevésbé hasznos útmutatásokkal szolgál mindennapi életünkhöz. Így „ha kezünkbe veszünk valamely kötetet, pl. teológiáról vagy iskolabeli metafizikáról, akkor csak azt kell kérdeznünk: Van-e benne elvont okoskodás mennyiségről vagy számról? Nincs. Van-e benne tapasztalati okoskodás tényről vagy létről? Nincs. Úgy hát tűzbe vele: mert nem lehet egyéb benne, csak álokoskodás és csalódás."

Az erkölcsi élet elemzésében Hume a tapasztalat szolgáltatta adatokra kívánt támaszkodni. Hogy az emberek egyfajta morális tudattal rendelkeznek, hogy erkölcsi ítéleteket fogalmaznak meg, az nem igényel bizonyítást. De mi alapozza meg ezeket az ítéleteket? Egyes filozófusok, mondja Hume, az erkölcsi döntéseket mint matematikai jellegű érvelés végeredményét fogták fel. A matematikai szigorúságú etika eszméjét a tények korántsem támasztják azonban alá. Ahol erkölcsi értékek és elvek tekintetében általános megegyezés uralkodik, ott azzal kapcsolatban, hogy valamely adott eset hogyan ítélendő meg, érvelésnek kétségtelenül helye van; és annak sincs akadálya, hogy valamely morális döntésünk meghozatala után, döntésünket

alátámasztandó, megfelelő érveket keressünk. Az erkölcsi megítélés mégsem racionális alapokon nyugszik elsősorban. Az erkölcsi döntések valami racionálisan nem-közvetítettet tartalmaznak. A morál inkább az esztétikával, mint a matematikával rokon. Azt mondani, hogy az értékeket „érezzük", közelebb áll, Hume szerint, az igazsághoz, mint azt mondani, hogy morális értékeinket vagy ítéleteinket elvont elvekből logikai szigorúsággal mintegy levezetjük. Hume nem vonta kétségbe, hogy erkölcsi problémáink megoldásában *hasznossági* szempontok mérlegelése szerepet játszhat, és ennyiben joggal tekinthető az ún. *utilitariánus* etika egyik előfutárának; erkölcsfilozófiájának alapvonása, mégis, az *emotivizmus*. Ám ha a 20. század pozitivizmusa az erkölcsi ítéletek pusztán emotív voltát állítva úgymond a tudományos döntések tisztaságát óvja spekulatív-ideológiai zavaroktól, Hume preromantikus emotivizmusa, ellenkezőleg, az érzelem jogait hangoztatja az értelemmel szemben. „Az értelem – írja Hume – az érzelmek rabszolgája, és azzá is kell lennie; és semmi más feladata nem lehet, mint hogy szolgáljon és engedelmeskedjen az érzelmeknek." Alapvető erkölcsi érzés a jóakarat, a *benevolencia* érzése. 1751-ben megjelent etikai munkájában Hume azt hangsúlyozza, hogy a benevolencia eredeti, másra visszavezethetetlen érzés, a jóakarat nem az önzés áttételes megnyilvánulása. Viszont korábbi filozófiai főművében, az *A Treatise of Human Nature*-ben (Értekezés az emberi természetről) a benevolenciát még mint az együttérzésből (sympathy) fakadó, levezetett érzést tárgyalja, ahol az együttérzés alapjául tulajdonképpen asszociációs kapcsolatok szolgálnak: mások érzelmeinek külső megnyilvánulásait figyelve, bennünk hasonló érzelmek keletkeznek, és segítünk másokon, ahogy magunkon segítenénk. Mások érzelmeit saját érzelmeink *közvetítésével* éljük át, a magunk érzelmeit ellenben közvetlenül tapasztaljuk: „Ourself is always intimately present to us", saját-

magunk mindig közvetlenül van számunkra jelen. Hume számára, csakúgy mint Locke számára, az Én nem pusztán *középpontja* a tapasztalatnak, de valójában – legalábbis a filozófiai elmélyülés kezdetibb stádiumának álláspontjáról – egyetlen tárgya is: minden ismeretünk a tapasztalatból ered, és az elmének csak önmagáról lehetnek tapasztalatai. Az elme tartalmait Hume *észleleteknek* (perception) nevezi; az észleletek kétfélék, *benyomások* (impression) és *ideák*. Előbbiek a tapasztalat közvetlen, élénk jelentkezése: benyomásokkal lát el bennünket pl. az érzékelés; ha szobámban körültekintek, benyomásokat szerzek róla. Az ideák a benyomások halvány másolatai: benyomásainkra visszaemlékezve és általában a gondolkodás folyamatában, ideákat szemlélünk. „Mivel az elme számára – írja Hume – soha semmi más nincsen jelen, mint észleletek (perceptions), és mivel minden ideát valami az elme számára előzőleg jelenlevőből vezetünk le, következik, hogy képtelenek vagyunk valami az ideáktól és benyomásoktól specifikusan különböző dolog ideájának felfogására vagy formálására. Irányítsuk figyelmünket magunkon kívülre, amennyire csak lehetséges; kergessük képzeletünket az egekig, vagy az univerzum legvégső határáig; valójában soha egyetlen lépéssel nem jutunk túl önmagunkon . . .” Ideák csak benyomásokból keletkezhetnek: ám az *anyagi szubsztancia* vagy az *okság* ideájának semmilyen benyomás nem felel meg. Hume különösen az utóbbi ideának szentelt nagy figyelmet. Mit tapasztalunk, valójában, midőn A-t B okának mondjuk? Hogy A és B közvetve vagy közvetlenül érintkeznek; hogy A időben megelőzi B-t; de hol észleljük azt a feltételezett *szükségszerű kapcsolatot*, melyet az okság fogalmához szokásosan hozzágondolunk? Ilyen kapcsolatról nincsen benyomásunk; valójában csak az történik, hogy elménk, a megszokás ereje folytán és az asszociáció törvényeinek megfelelően, A ideájáról B ideájára siklik át. Hume nem azt mondja, hogy

akkor vessük el a természeti folyamatok szabályosságába, az oksági összefüggések rendjébe vetett hitünket; azt azonban állítja, hogy e hitünk racionális érvekkel nem igazolható. Hume, ugyanúgy mint Locke, ismeretfilozófiájában azt az asszociációs pszichológiát képviselte, melyet határozott és részletező formában először David *Hartley* (1705–1757) dolgozott ki. Hartley az asszociáció törvényeit kifejezetten fiziológiai alapokra kívánta visszavezetni: úgymond a „lélek fizikáját" törekedett megteremteni.

Hume filozófiájában a privatizáló gondolkodás már önmagát tagadva lép fel. Az individuum mint középpont, a belső világ mint a tapasztalat kitüntetett szférája – ezek az eszmék Hume filozófiájában szerepet játszanak; előtérbe kerül azonban az a gondolat, hogy amiképpen az anyagi szubsztanciának, a minőségek külső hordozójának megléte igazolhatatlan feltevés, ugyanúgy megfoghatatlan a megismerés számára a *lelki* szubsztancia léte: Hume kétségbevonja, hogy benyomásaink és ideáink asszociációs törvények által rendezett sora mögöttes hordozó feltételezését igényelné. Az Én fogalma ezzel elillan. „Ami engem illet – írja Hume –, ha egészen közel hatolok ahhoz, amit *önmagam*nak nevezek, mindig ebbe vagy abba az észleletbe botlok, meleg vagy hideg, fény vagy árnyék, szeretet vagy gyűlölet, fájdalom vagy élvezet észleletébe. Soha nem ragadom meg *önmagam* észlelet híjával, és soha nem tudok mást megfigyelni, mint az észleletet." Az individualitás eszméjével együtt a személyes halhatatlanság eszméje is kiüresedik; és a lelki szubsztanciára vonatkozó szkepszis Isten létére is kiterjed. Az a gondolat, hogy az individuum *illúzió*, Hume-mal és a preromantikával kezdődően már mindvégig ott hatott a klasszikus-racionalista polgári világnézet perifériáján; mígnem a 20. századra, a polgári válságkultúrában, végül uralomra jutott. Az egyén elkülönült-önálló voltát az árutermelő társadalomban ellentmondásos viszonylagosság jellemzi. A termelők ma-

gánérdekeinek teljes elszigetelődésével együtt jár, a csereviszonyok szférája mögött, egymástól való mindenoldalú függőségük. Sőt, a hitelviszonyok kialakulásával, „tehát egyáltalában a polgári termelésnek a kialakulásával" (Marx) és már korábban hitelező és adós viszonyában, mely teljesen kifejlődhetik, még mielőtt hitelrendszer léteznék, a termelő különállása a csereviszonyok szférájában is illuzórikussá lesz. Hume végigvitt *fenomenalizmusa* – az, hogy a jelenségek *mögött* semmit sem tételez fel – annak a polgárnak az életérzését tükrözi, aki nemcsak arra nem képes, hogy a gazdasági felszín alatt ható, meghatározó folyamatokat átlássa, de a pénzviszonyok mögött már önmagát sem találja. Hume Skóciában élt, ahol az angol gazdasági behatolás a régi tulajdonviszonyok hirtelen és rendkívül erőszakos felforgatásához vezetett; skót földön a kapitalizmus emberellenessége leplezetlenebbül mutatkozott meg, mint Angliában. Hume dezindividualizáló pesszimizmusa a 18. századi Skóciában mindazonáltal kivételszámba megy.

Thomas *Reid* (1710–1796) és iskolája, az ún. *skót iskola* a hume-i szkepticizmus ellenfeleként lépett fel. Reid kétségbevonja az angol empirizmus ama előfeltevését, hogy a gondolkodás tárgyai saját ideáink volnának; és azt tanítja, hogy a *józan ész* szükségszerű, magától értetődő igazságok felismerésére képes. „Ha egy fát észlelek – írja Reid –, nemcsak a fa fogalmára vagy egyszerű észrevevésére teszek szert, hanem a fa létezését, alakját, távolságát és nagyságát is megállapítom; és ez az ítélet vagy megállapítás nem úgy keletkezik, hogy ideákat hasonlítok össze, hanem az észlelés természetéből adódik. Ezek az eredeti és természetes ítéletek annak a berendezésnek elemei, amivel a természet az emberi értelmet felruházta." A józan ész szempontjainak filozófiai magasztalása – a „természetes" igazságok meglétének hangoztatása, a szkeptikus-kritikai attitűd elfojtása – a reformokra érett, korrupt,

századvégi politikai rendszer viszonyainak közepette, III. György tory kormányzata idején, ideológiailag visszahúzó funkciót teljesített. A skót iskola apologetikus, konzervatív. Hume barátja is, az ugyancsak skót születésű közgazdász és filozófus Adam *Smith* (1723–1790), a liberális kapitalizmusban éppenséggel azt a társadalmat látta, melyben szabadság és egyenlőség eszméi maradéktalanul megvalósulhatnak. Az árutermelő társadalom, Smith felfogásában, egyén és közösség szép harmóniájának világa, ahol is csak azáltal termelek a magam számára, hogy a társadalom számára termelek, melynek mindegyik tagja egy másik körben megint az én számomra dolgozik. Az egyének a csereaktusban mint autonóm *személyek* lépnek szembe egymással. Ha Smith a közgazdasági kategóriákat úgyszólván pszichológiailag vezeti le – így híres munkaérték-elméletében a tételt, hogy az érték a ráfordított munkaidővel arányos, azzal indokolja, hogy egyenlő idők alatt az egyes munkások egyenlően nagy *áldozatot* hoznak –, ez abból adódik, hogy a polgári társadalom viszonyait maradéktalanul *természetes,* az emberi természetnek megfelelő és abból értelmezhető viszonyoknak tekinti. Innen, hogy a közösség életének erkölcsi szabályozásához racionális, utilitarisztikus meggondolásokat egyáltalán nem tart szükségesnek: etikai elméletében a minden emberben benne lakozó, természetes *együttérzésre* hivatkozik. Ám alig húsz évvel Smith halála után a társadalmi reformokat követelő Jeremy *Bentham* (1748–1832) már a hasznosságelvet teszi meg filozófiájának alapjává.

A 18. századi angol empirizmus és a 19. század utilitariánizmusa között Bentham az összekötő kapocs. Bentham a 19. század első évtizedeiben kezdett hatni, de tevékenységének tekintélyes része még a 18. századra esik: nem egy fontos műve az 1700-as évek végén jelent meg. Bentham számos ponton Hume-ból indul ki: átveszi és közvetíti Hume utilitariánizmusát és asszociációs pszichológiá-

ját és bizonyos fokig fenomenalizmusát is; ám Hume peszszimizmusából és szkepticizmusából Bentham utilitarianizmusában semmi sem található. A klasszikus empirizmus alapvetően elméleti irányultságával szemben az utilitariánus mozgalom elsősorban gyakorlati célokra irányult: jogi és politikai reformokra. Hogyan ítélendőek meg az egyes törvények, illetve intézmények *hasznossági szempontból?* – ez a kérdés irányítja Bentham gondolkodását. De mi itt a hasznosság mércéje? Bentham számára valamely jogi-politikai intézmény hasznossága attól függ, hogy az illető intézmény mennyiben mozdítja elő a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb fokú boldogságát. Az így értelmezett hasznosságelv nem új. Bentham maga utal Joseph *Priestley* (1733–1804) egy 1768-ban megjelent írására, ahol a szerző kijelenti, hogy az állampolgárok többségének boldogsága az, ami szerint az állam ügyeit intézni kell. És Francis *Hutcheson* (1694–1746) így írt: „Amikor abból a célból, hogy a különböző lehetséges cselekedetek közötti választásunkat szabályozzuk, vagy hogy eldöntsük, melyikük rendelkezik a legnagyobb erkölcsi kiválósággal, összehasonlítjuk azok erkölcsi minőségeit, erényérzékünk által vezetve a következőképpen ítélünk: ha a cselekedetekből egyenlő fokú boldogság adódna, akkor azok erényessége azon személyek számával arányos, akik ebben a boldogságban részesedni fognak ... úgyhogy az a cselekedet a legjobb, amely a legnagyobb boldogságot biztosítja a legtöbb ember számára, és a legrosszabb az, amely hasonló értelemben nyomorúságot okoz." Bentham a hasznosságelv részletes kimunkálását adta, és az utilitariánus gondolatot átfogó erkölcsfilozófiába és ontológiába ágyazta be. Hangsúlyozta, hogy a hasznosságelv a gyakorlati életben ténylegesen *alkalmazható,* megadható a *kalkulus,* melynek segítségével bármely két tettről egyértelműen eldönthető, hogy melyikük a hasznosabb. A fájdalmak és örömök összemérhetők, a különböző fajtájú és összetettségű fájdalmak és

örömök között nincsenek minőségi különbségek; egy adott érzéki öröm és, mondjuk, egy jámbor öröm – pietás-élmény – közötti különbség végső soron abban áll, hogy az egyik *nagyobb,* a másik *kisebb.* Amennyiben a boldogságot végső elemzésben *fizikai* boldogságra vezette vissza, Bentham a hasznosságelvet az egyetlen *lehetséges* etikai alapelvként ábrázolhatta. „A természet – írja Bentham – két legfőbb uralkodó, a *fájdalom* és az *öröm* kormányzata alá helyezte az embert. Egyedül ezek mutatják meg, hogy mit kell tennünk, és ezek határozzák meg, hogy mit fogunk tenni. A helyes és helytelen mércéje egyfelől, az okok és hatások láncolata másfelől, az ő trónjukhoz van kötve. Ezek irányítanak minket mindabban, amit teszünk, amit mondunk, amit gondolunk: és minden erőfeszítésünk alávetettségünk megszüntetésére csupán bizonyítani és megerősíteni fogja azt. Szavakban az ember tehet úgy, mintha kivonná magát hatalmuk alól: de valójában mindvégig alattvalójuk marad. A *hasznosság* elve elismeri ezt az alávetettséget..." Bentham nem pusztán egy antropológiai-pszichológiai tényt szögez le, hanem ezt a tényt etikailag értelmezi is. A fájdalom és az öröm nemcsak meghatározzák, hogy mit *fogunk* tenni, hanem azt is megmutatják, hogy mit *kell,* azaz etikai értelemben mit *helyes* tennünk. A pszichikai létezők körében, egyáltalán, csak a fájdalom és az öröm *valóságosak;* a többiek, mint Bentham mondja, *fiktív* létezők. A *lelkiismeretfurdalás,* pl., fiktív létező: azaz mint olyan nem létezik ténylegesen, csupán az összetevőként funkcionáló elemi fájdalmak léteznek. A fiktív létezők nem tévesztendők össze a szabad képzelet teremtményeivel: előbbieket *a nyelv szükségletei* hozzák létre, „a *közlés* szükségletei. És tegyük hozzá – írja Bentham –, a *gondolkodásé:* hiszen az ideákat a megfelelő szavak nélkül, amelyekbe öltöztetjük, éppoly kevéssé lehetne *rögzíteni,* sőt *formálni,* mint ahogyan *kommunikálni* nem lehetne őket". Bentham az embert úgyszólván *fizikai* lény-

nek, a társadalomba fizikailag beágyazottnak tekinti; törést szenved, itt is, a klasszikus polgári ideológia – a privatizáló filozófia – egyértelműsége: és ehhez az emberképhez a nyelv hangsúlyozottabb tárgyalása jól illik.

2. A FELVILÁGOSODÁS A KONTINENSEN

A felvilágosodás Angliában a forradalom után, Franciaországban a forradalom előtt zajlott le. Ezért a *francia felvilágosodást* – minden empirizmusa, szenzualizmusa, materializmusa ellenére – mindenekelőtt a racionalizmus uralma jellemzi, természetesen a tágabb értelemben vett racionalizmusé, mely szerint a világ alapvetően észelvekkel magyarázható. Helvétius kijelentése: „Elveim egyedüli bírája az ész és a tapasztalat" – az egész francia felvilágosodásra jellemző. A francia felvilágosodás nemcsak a fennálló társadalmi és politikai viszonyok, hanem a 17. századi metafizikai racionalizmus, illetve annak későbbi ellaposítása elleni küzdelem is volt. A 17. századi metafizika, ahogyan Marx mondja, „még pozitív, profán tartalommal vegyült", nagy felfedezéseket tett (reflex-elv Descartes-nál, pszichofizikai paralelizmus Spinozánál, differenciál- és integrálszámítás Leibniznél) a különböző szaktudományok területén. Mihelyt, a 18. századtól kezdve, „a pozitív tudományok különváltak a metafizikától és önálló köröket vontak", a metafizika teljesen spekulatívvá, üressé és terméketlenné vált. A felvilágosodás a polgári *élet* radikális elméleti előkészítése. Hogy milyen volt a hangulat a forradalom előtt, arra jellemző, hogy a legalacsonyabb néprétegek is mohón szívták magukba a felvilágosodás eszméit. Az írók és filozófusok egész sora (Diderot, Rousseau, Beaumarchais) kézművescsaládból származott; Hoche-nak, a forradalom későbbi tábornokának, aki akkor lovász volt, egy leveléből tudjuk, hogy sza-

bad idejében Voltaire és Rousseau műveit olvasta, a Jakobinus Klub egy munkás tagja betéve tudta a *Társadalmi szerződés*-t.

A francia felvilágosodás első nagy alakja, Pierre *Bayle* (1647–1706) kifejezetten a descartes-i racionalizmusból, a „tiszta és világos" megismerés követelményéből indul ki, de nagyszabású *Dictionnaire historique et critique*-jében, még pontosabban a cikkekhez írt kritikai jegyzeteiben minden kompromisszumot felmond a vallással és az egyházzal: „Az ész a legmagasabb ítélőszék, amely legfelső fokon és fellebbezés nélkül dönt mindenről" – mondja. Élesen hangsúlyozza a kinyilatkoztatás és az ész ellentétét és az erkölcsnek a vallástól való függetlenségét: az első a filozófia történetében, akinek eszébe jut felállítani azt a tételt, hogy lehetséges lenne egy csupa ateistából álló erkölcsös társadalom. *Voltaire* (eredetileg Arouet, 1694–1778) erősen támadja emiatt; szerinte a népnek szüksége van a vallásra. A művelt filozófus nem szorul intézményes hitre („Écrasez l'infâme!", tiporjátok el a gyalázatost – írja levelei végére, az egyházra célozva), ám Isten nélkül valójában még a filozófia sem lehet meg. Voltaire *deista* volt; számára Isten a világmagyarázat hasznos elve, ő adta meg az első lökést a Newton törvényei szerint mozgó világnak és teremtette meg úgy az anyagot, hogy rendelkezzék a gondolkodás képességével: „ha Isten nem volna, ki kellene találni". Az ész tanít meg a helyes morális és politikai magatartásra és biztosítja annak végső diadalát a felvilágosult monarchán keresztül. Az ész eme kultusza mellett gyakorlatilag mellékes, hogy Voltaire Locke empirizmusát fogadta el. Nem úgy *Condillac* (1715–1780) szenzualizmusában. Condillac végletesen fogalmazza meg a privatizmus pszichológiáját; itt minden, ami az értelemben van, az érzéki benyomásokból, az érzetekből származik, az érzetek kombinálása: minden gondolkodás – végső soron – számolás. Condillac pszichológiai eszmeta-

na, „ideológiája" a későbbiekben uralkodóvá vált Franciaországban, és ezen az alapon kezdték a forradalom és a császárság éveiben „ideológusoknak" nevezni a filozófusokat általában; az „ideológia" terminust a korszak végén alkotja meg *Destutt de Tracy* (1754–1836). Condillac filozófiája – és még inkább annak sikere – már mutatja, hogy Franciaországban olyan helyzet állt elő, amelyben a polgári egyén mintegy átengedheti magát a valóság sodró áramának, mert úgy érzi, hogy a külvilág benyomásai, a természet törvényei végső soron nem ellenségesek vele szemben; ellenkezőleg, azt forrják ki magukból, amit az ész amúgy is helyesnek ismer el: ami valóságos, az ésszerű. Méginkább ez a helyzet *La Mettrie* (1709–1751) filozófiájával. Fő művének már a címe is valóságos programadás: *L'homme machine.* Igen, az ember gép, „embergép", úgy, ahogyan már Descartes is állította az állatokról, s mivel La Mettrie szerint az emberben sem lakozik semmiféle halhatatlan lélek, sőt a gondolkodás egyszerűen az agy funkciója (La Mettrie orvos volt), semmi ok nincs rá, hogy e konstrukciót ne vigyük át az emberre is. Ne gondoljuk, hogy La Mettrie ezzel lealacsonyítani akarta az embert: ellenkezőleg, felemelő érzés lehetett számára őt a természet – természettörvények által szabályozott – részének tudni.

Ami a társadalom és a természet közötti kölcsönhatást illeti, az egyes társadalmak életét, *Montesquieu* (1689–1755) szerint, földrajzi környezetük (éghajlat, talajviszonyok) egyértelműen megszabja. A legkedvezőbb a helyzet a mérsékelt égövben, mindenekelőtt Európában, s ott is a közepes nagyságú országokban: a túlságosan nagy államterület összetartása ugyanis zsarnoksághoz vezet, míg azok a kicsiny államok (polisz), ahol lehetséges lenne a közvetlen demokrácia, életképtelennek bizonyultak. Montesquieu eredetileg a köztársasági rend híve volt, de élete folyamán egyre inkább vesztett radikalizmusából, és fő művében

(*De l'esprit des lois,* A törvények szelleméről) már számára is – akárcsak Voltaire számára – az angol alkotmányos rendszer az igazi mintakép, melynek alapelvét (részben Locke nyomán) a törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalom szétválasztásában látja: „Hogy a hatalommal ne lehessen visszaélni, ahhoz az kell, hogy a dolgok helyes elrendezése folytán a hatalom szabjon határt a hatalomnak... De minden elvesznék akkor, ha ugyanaz az ember, vagy a főembereknek, nemeseknek vagy a népnek ugyanaz a testülete gyakorolná ezt a három hatalmat..." Ezzel Montesquieu megoldottnak véli a problémát, noha angliai tapasztalatai kellő alapot szolgáltathattak volna neki a kételkedésre. Ő azonban naiv ártatlansággal nyíltan deklarálja elmélete formális jellegét: „Nem rám tartozik annak a megvizsgálása, vajon az angolok tényleg élvezik-e jelenleg azt a szabadságot vagy nem. Megelégszem annak megállapításával, hogy törvényeik tartalmazzák azt, és nem kutatok tovább." A formális, polgári demokráciák számára ma is alapelvül szolgál ez az elmélet: a legtökéletesebben kidolgozottan az Amerikai Egyesült Államokban, ahol az alkotmány (1787) megfogalmazói (Jefferson és Adams) számára Locke és Montesquieu valósággal orákulumnak számítottak.

A francia felvilágosodás reprezentatív és érett alkotásai már a 18. század második felében jelentek meg. Ekkorra a francia polgárság gyakorlatilag már uralta az ország gazdasági életét; politikai uralmának megteremtését pedig szellemi uralma megteremtésével készítette elő. Az „ancien régime"-et már senki sem vette komolyan, jóformán saját képviselői sem: a főcenzor például összejátszott az ekkor kiadott *Enciklopédia* (1751–1772) szerkesztőivel a mű megmentése érdekében, amikor kiadását időlegesen betiltották. Ez persze nem azt jelenti, hogy a kiadás nehézségek nélkül ment: az egyik szerkesztő, a Newton és Locke által befolyásolt tehetséges filozófus és matematikus

d'Alembert (1717–1783) – a bevezető tanulmány, a „Discours préliminaire" szerzője – nem is bírta a sok nehézséget és durva támadást, és reménytvesztetten visszavonult. Denis *Diderot* (1713–1784) azonban folytatta a harcot, az *Enciklopédia* megjelenése elsősorban neki köszönhető. Számos cikkét ő írta, emellett több irodalmi és filozófiai írása jelent meg. Ragyogó, szikrázóan elmés esszéista, írásai (pl. a *Le neveu de Rameau,* Rameau unokaöccse, melyben az egoizmus filozófiájából a csalás és naplopás filozófiáját nyerő magatartás kegyetlen szatíráját adja) kitűnő gondolatokban gazdagok. A deizmus álláspontjáról csakhamar a következetes ateizmusra és materializmusra tért át: „Legyen logikus – mondja egyik dialógusában képzelt vitapartnerének – és meglevő, mindent megvilágító ok helyett ne keressen olyan másik okot, amely érthetetlen, amelynek összefüggése az okozattal még kevésbé érthető, viszont végtelenül sok nehézséget támaszt anélkül, hogy csak egyet is megoldana... Akkor csak egy szubsztanciát láthat a mindenségben, az emberben, az állatban. ... Ha elképzel egy zongorát, amely érez és emlékezik, ez a zongora, azt hiszem, önként fogja elismételni az előzőleg rajta lejátszott dallamokat. Az ember érző és érzékelő zeneszerszám. Érzékeink a billentyűk, a környező természet játszik rajtuk, de gyakran önmaguktól is játszanak... A zongora egy őrült pillanatában – teszi még hozzá, Berkeley-re utalva – azt gondolta ugyanis, hogy rajta kívül nincs több zongora a világon, s őrajta zeng át az egész mindenség harmóniája." Természetfelfogásában Diderot tudatosan a reneszánszhoz, nevezetesen Francis Baconhoz tér vissza, meglehetősen egyedül állva e tekintetben kortársai között. És jellemző, hogy ő is esszéket és aforizmákat ír, gondolatai és megsejtései (pl. egy naiv lamarckizmus irányában, mely szerint az élőlények fejlődése úgy ment végbe, hogy „a szükségletek szerveket és a szervek szükségleteket" teremtettek maguknak) a rendszeres zárt formákból mindunta-

lan kicsúsznak. Az ő rendszere voltaképp maga az *Enciklopédia,* melynek jelentőségét viszont nehéz lenne túlbecsülni: nemcsak Franciaországban, de egész Európában is elterjesztette a szabadgondolkodást. Az *Enciklopédia* köré csoportosult gondolkodók, az „enciklopédisták" közül a német származású Paul-Henri *d'Holbach* báró (1723–1789) – szalonja egyébként a felvilágosodás egyik központja – volt az, aki a kör eszméit rendszeres formában kifejtette: 1770-ben, álnéven jelentette meg nagy művét, a *Système de la Nature*-t (A természet rendszere). A könyv – akárcsak annak idején La Mettrie *L'homme machine*-ja – óriási felháborodást váltott ki a hivatalos állami és egyházi körökből, egyáltalán az idealista világnézet minden, bármennyire is következetlen védelmezőjéből, még Voltaire-t is ideértve. Ez a könyv vaskövetkezetességgel vonja le mindazokat a konzekvenciákat, amelyek a modern természettudományos világképből fakadnak, s a „természet rendszerében" semmiféle nem-természeti jelenségnek nem hagy helyet. „A világegyetem – olvassuk –, minden létezőnek ez a hatalmas foglalata, semmi másból nem áll, mint anyagból és mozgásból." Az anyag végtelen és örökkévaló, elemi tulajdonságai a kiterjedés, súly, áthatolhatatlanság, alak stb.: a holbachi anyag a spinozai szubsztancia természettudományos alapra helyezett materializálódása. Következetesen érvényesíti a természettudomány oksági elvét: a világegyetem „teljes egészében okok és okozatok hatalmas és hézag nélküli láncolatának mutatkozik". „Ha csak kicsit is gondolkozunk – írja Holbach –, fel kell ismernünk, hogy minden, amit csak látunk, *szükségszerű* és nem létezhet másképpen... A heves szél által felkavart porfelhőben – bármennyire kaotikusnak látjuk –, avagy az ellentétes szelek által keltett szökőárban nincs egyetlen porszem, vagy vízmolekula, melynek a helyzete véletlen volna, amely ne elégséges ok hatására foglalná el a helyét és amely ne szigorúan megszabott módon

viselkednék. Egy geométer, aki pontosan ismerné a fenti két esetben ható különböző erőket és a mozgó molekulák tulajdonságait, ki tudná mutatni, hogy az adott okok alapján minden molekulának pontosan úgy kell viselkednie, és nem viselkedhet másként, mint ahogy valóban viselkedik. Azokban a félelmetes megrázkódtatásokban, melyek néha megmozgatják a társadalmakat, és gyakorta képesek birodalmakat felborítani: nincs a forradalomban rombolóként vagy áldozatként részt vevőnek egyetlen tette, egyetlen szava, egyetlen gondolata, egyetlen akarata, vagy egyetlen szenvedélye, amely ne volna szükségszerű." Az ember sajátos helyét a természettudományos világképen belül – a szenzualista-materialista *etikát* – mindenekelőtt egy másik enciklopédista, Claude-Adrien *Helvétius* (1715–1771) törekedett megalapozni. Az embert természeti ösztönei, szükségletei által meghatározott önérdeke mozgatják: „Az egyetlen érzés – írja –, amelyet [a természet] gyermekkorunk óta a szívünkbe vésett: önmagunk szeretete. Ez a szeretet a fizikai érzékelőképességen alapul és közös minden emberben." Az önérdek követése, az önzés az ember természeti sajátja. Ám az ember természettől fogva jó: *egoizmusa* nem mond ellent jóságának, mert *értelmes* egoizmus, amelyben – végső soron – egybeesik az egyéni és közösségi érdek. A helyes nevelés az egyéni érdeket a közérdekhez köti és az erényt az egyén hasznára alapozza: „a nevelés minden". A gazdasági érdekek atomizált társadalmának emberéből, a *bourgeois*-ból, Helvétius szerint a helyes nevelés alakíthat ki közösségi lényt, *citoyen*-t. Ha az embert környezete determinálja, megfelelően kell berendezni ezt a környezetet. Az a filozófus azonban, aki a citoyen-eszményt az érdekre alapozott bourgeois-társadalom keretein belül próbálta neveléssel megvalósítani, ti. a girondista *Condorcet* (1743–1794), a jakobinus diktatúra börtönében öngyilkos lett. A francia forradalomnak a polgári célokon túlmenő törekvéseit képviselő jakobinusok,

mindenekelőtt Robespierre, a „philosophe"-okra megvetéssel tekintettek. Az egyetlen filozófus, akit a jakobinusok elfogadtak, Rousseau volt.

Mert vajon csakugyan megfelelő környezet-e a citoyen számára a polgári alkotmányos rendszer; vajon az *értelem* haladása elég biztosíték-e az *önzés* ellen? Jean-Jacques *Rousseau* (1712–1778) úgy véli, nem. A dijoni akadémia pályázatának kérdése – „vajon a tudományok és művészetek megújítása hozzájárult-e az erkölcsök megtisztulásához?" – 1749-ben valósággal megrázta az addig az enciklopédisták köréhez tartozó Rousseau-t. Szenvedélyes nemmel felel a kérdésre, s e szenvedélyességével ki is vívja a pályadíjat; öt évvel később, ugyanezen akadémia második pályadíját. – „Mi az emberek közti egyenlőtlenség eredete és igazolható-e természettörvény által?" – viszont már nem kapja meg, habár éppoly enthuziazmussal, s ráadásul tudományosabb alapossággal felel a kérdésre. A két korai *Discours*-ban mindenesetre lényegileg már mindaz megvan, ami „rousseauizmusként" jellemezhető, s amit a főművek, az 1762-ben megjelent *Emil* és a *Társadalmi szerződés* rendszeres formában fejtenek ki. – Az ember természettől fogva jó, s mégis mindenütt a rosszat tapasztaljuk, szabadnak született, és mégis mindenütt láncon tartják. A civilizáció megrontotta az embert: nem él már a természet szerint. A civilizáció eredete a polgári társadalomban van, azé pedig a tulajdonban: így minden baj oka végső soron a tulajdon, s a gazdag tulajdonosok által létrehozott állam. „Vissza a természethez!" – hangzik Rousseau jelszava. Vissza – hová? Egy tulajdonnélküli állapotba? Volt ilyen egyáltalán? Csakugyan létezett egy harmonikus ősállapot az emberek között? Akár létezett, akár nem, mondja Rousseau, számunkra mindenesetre mértékül kell szolgálnia, s ha ahhoz egészen visszatérni nem is lehet, mindenesetre meg kell közelítenünk. Ám legyen erős tulajdon – de csak az állam kezében: a

többiek között kis tulajdonuk lehetőleg egyenlően oszoljék meg. Hogy ezt kívánja-e az értelem? Rousseau nem törődik az értelemmel. A szív a fontos, nem az ész; az érzés, nem az értelem. Abból a tényből, hogy „a gonosz diadalmaskodik ezen a világon, míg az igaz embert elnyomják", Rousseau nem arra következtet, hogy Isten nincs, hanem, ellenkezőleg, arra, hogy egy *túlvilági* jutalmazó és büntető lénynek – Istennek – léteznie *kell*, s a léleknek halhatatlannak *kell* lennie. Államában nincs hely az ateisták számára: „Az állam senkit sem kötelezhet arra, hogy higgyen, de száműzheti azt, aki nem hisz: száműzheti, nem mint istentelent, hanem mint társadalomellenes lényt, mint aki nem tudja őszintén szeretni a törvényt, az igazságot, és szükség esetén életét áldozni kötelességéért." Az Isten által belénk plántált lelkiismeret szavatolja az erkölcsöt, s a lelkiismeret sohasem téved. A francia forradalom terroridőszakában majd rousseau-i alapon fogják kijelenteni, hogy a forradalmi törvényszék esküdtjei csak lelkiismeretükre kötelesek hallgatni, és fogják törvénybe iktatni a Legfőbb Lény létét és a lélek halhatatlanságát. Rousseau egyáltalán az egész későbbi forradalomra – mindenekelőtt Robespierre-re – lenyűgöző hatást gyakorolt; ahogyan a forradalom előrehaladt, egyre inkább az ő elképzeléseit váltotta valóra. Mindenekelőtt a népszuverenitásról (minden hatalom forrása a nép) és a közjóról, melyet a népszuverenitást reprezentáló közakarat (volonté générale) valósít meg. A közakarat a valódi közjót (bien public), közüdvöt (salut public) képviseli, s az egyénnek kötelessége, hogy ennek alávesse magát: hiszen Rousseau *altruizmusa* szerint a közérdek végső soron amúgy is egybeesik az egyéni érdekkel. Ha az egyén ezt önként nem teszi meg, kényszeríteni kell rá: ezzel csupán arra kényszerítik, hogy szabad legyen. Az új nemzedék, a civilizáció által meg nem rontott, a természet elvei szerint fölnevelt gyermekek majd eljutnak a szabadság, egyenlőség és testvériség birodalmába.

A rousseau-i gondolatvilág egy olyan vonalat nyit meg az európai gondolat történetében, amely igazi jelentőségre majd csak a francia forradalom, a polgári társadalom európai mértékű kibontakozása után fog szert tenni: akkor majd romantika lesz a neve. De most sem Rousseau az egyetlen képviselője ennek a felvilágosodás fő vonala mellett háttérbe szoruló vonalnak, melyet *preromantikának* nevezhetünk: csakhogy a többiek – Rousseau-tól eltérően – elszigetelt, a maguk korában hatás nélkül maradt gondolkodók, akiket majd csak a 19., sőt a 20. század fog fölfedezni. Ha a felvilágosodás – egy, a történelemtől független, a történelem fölött álló emberi természetet és az ennek megfelelő természetes vallást, természetes erkölcsöt, természetes jogot („természetjogot") stb. feltételezve – elsősorban az ész uralmának megvalósítását hirdeti, és minden megelőző kort az ésszerűtlenség, a „papi butítás" fogalma alá szubszumál, a preromantika mindenekelőtt a történelem szervesen összefüggő fejlődésére helyezi a hangsúlyt, s a felvilágosodás racionalizmusába és optimizmusába szentimentalizmust és pesszimizmust vegyít. Ezzel olyan érzelemvilágot és olyan – mögötte álló és alapul szolgáló – társadalmi szituációt fejez ki, melyben a filozófus az őt körülvevő világgal, a jelennel diszharmóniába kerül, ám a jövőt is, a polgári racionalisztikus szellem érvényesülését, félelemmel szemléli.

Montesquieu olasz kortársa, Giovanni Battista *Vico* (1688–1744) működésének idején Itália, különösen az elmaradott Nápoly, ahol Vico él, már teljesen lezüllött – idegen hatalmak játékszere; Vico maga szüntelen megalázkodásra kényszerül a feudális hatalmasságok előtt, hogy tudományos tevékenységét kifejthesse. Nagy műve, a *Scienza Nuova* (Új tudomány) zseniális és gyermeteg ötletek kusza halmaza, a fő gondolatok azonban nagyszerűek. Az emberiség történelme a természet történetétől, Vico szerint, abban különbözik, hogy az előbbit mi, emberek

csináljuk. Ám a történelem ugyanakkor törvényszerűen, a „dolgok erejénél" fogva, ahogyan már Machiavelli mondotta, megy végbe; éspedig, Vico szerint, minden népnél ugyanazon törvény alapján. A népek történelmének három foka van: az isteni, a hősi és az emberi korszak. Az isteni korszak a vadság természeti állapotából származik: a családfők, az „atyák" patriarchálisan kormányozzák háznépüket és a hozzájuk csatlakozott „famulusokat", majd ezek lázadásai rákényszerítik őket arra, hogy új, a famulusokat is befogadó közösséget, köztársaságot, államot hozzanak létre. Ezzel a hősi korszakba lépünk, mely sorozatos harcok kora az atyákból lett patríciusok és a famulusokból lett plebejusok között; a harcok eredményeként pedig megvalósul az egyenlőség és racionalizmus „emberi" korszaka. Az emberiség eddig kétszer járta be ezt a fejlődésmenetet: először az antik, másodszor – a „visszatért barbárság", a középkor állapotából kiindulva – a modern világban. Az emberiséget ugyanis időnként újra meg kell edzeni a barbárság állapotában, mert míg a tévútra tért és megromlott civilizáció képtelen önmaga megújítására, addig a romlatlan, barbár népekből könnyebben keletkezhet új, magasabb rendű civilizáció. Vico pesszimizmusa jelentkezik abban, hogy úgy gondolja: a fejlődés ciklikusan megismétli önmagát; de a fejlődésbe vetett hite abban, hogy bízik az észnek megfelelő állapot mindenkori kifejlődésében.

A lehanyatlott Itália filozófusa épp azért tudta ilyen világosan átlátni a történelem törvényszerű tendenciáit, mert azokat *már* mintegy kívülről szemlélte. Németországban, ahol ezt a fejlődést *még* kívülről szemlélik, a filozófia lehetőségei még kedvezőbbnek bizonyultak. A francia felvilágosodás eredményei jól ismertek voltak Németországban; az enciklopédisták köréhez tartozó regensburgi Melchior von *Grimm* (1723–1807) például kéthetente rendszeres tudósításokat küldött a német államokba a francia felvilágosodás eseményeiről. Gotthold Ephraim *Lessing*

(1729–1781), akiről Goethe azt mondotta, hogy „maga volt a felsőbbrendű értelem", tökéletesen meg van győződve az ész végső diadaláról, az emberiség nevelhetőségéről egy természetvallás és a szeretet toleranciája nevében; de már barátja és fölfedezettje, Moses *Mendelssohn* (1729–1786) is, bármennyire az ő eszméihez csatlakozik, nála erőteljesebben hangsúlyozza az *érzés* fontosságát. Jellemző, hogy a francia materializmus főműve, *A természet rendszere* Németországban jóformán semmiféle hatást nem gyakorolt; amint *Dichtung und Wahrheit* (Költészet és valóság) c. költői önéletrajzában Goethe írja, egyszerűen nem értették, mi lehet érdekes ebben a „szürke, ködös, halott" könyvben. A német preromantika „Sturm und Drang" nemzedéke számára a rousseau-i természetkultusz adta az igazi impulzust. Johann Gottfried *Herder* (1744–1803) szerint az emberiség története fejlődési folyamat, mely a természet történetéből, annak folytatásaként indul, s a legprimitívebb állapotoktól emelkedik a humanitás magasabb fokaira. De közben veszít is: elveszíti a természet szerinti életet. Nem egyszerűen megromlik, mint Rousseau-nál, hanem nem él igazi életet, s mivel gondolkodás és nyelv az élet kifejezői, gondolkodása és nyelve sem igazi. A racionális gondolkodással és nyelvvel Herder a természetes, meg nem rontott embert állítja szembe, aki az ősi és népi alkotásokban jelenik meg, s kinek szellemét a jelenben csupán a zseni képes – a racionális civilizáció korlátainak áttörésével – elérni. Az ősi érzelmek, a népi lélek szabadságvágya a „szabadság, egyenlőség, testvériség" vágyálmának preromantikus megfelelője; hogy valamilyen jobb korszaknak kell bekövetkeznie, abban alapvetően egyetértett felvilágosodás és preromantika. A felvilágosító racionalizmus és a preromantikus szentimentalizmus közötti szakadás csak a francia forradalom után következett be.

VI. A német klasszikus filozófia

A 18. század utolsó évtizedei s a korai 19. század a német filozófiai gondolkodás rendkívüli felélénkülését hozták. A német kultúra fénykora erre az időszakra esik; és ekkor alakul ki az a filozófiai vonulat, melyet ma a „német klasszikus filozófia" terminussal jelzünk: Kant, Fichte, Schelling és Hegel filozófiája. A német klasszikus filozófia a polgári társadalom alapvető ellentmondásosságának fogalmi megjelenítése; mint ilyen, még a 20. század gondolkodására is mély hatást gyakorol. A német klasszikus filozófia képviselőinek rendkívüli gondolati érzékenysége történelmileg különös nézőpontjukból fakad. A fejlődésben elmaradott, politikailag mozdulatlan Németországból szemlélve, a francia forradalomnak és ideológiai előzményeinek és az egyre teljesebben kibontakozó angol kapitalizmusnak olyan jelenségei, olyan általános tendenciái is filozófiai elemzés és fogalomalkotás tárgyává lehettek, melyek a gazdasági-politikai történések középpontjában álló franciák vagy angolok számára jórészt észrevétlenek maradtak. A königsbergi professzor, Immanuel *Kant* (1724–1804) ún. kritikai filozófiája annak a gondolati átalakulásnak első jelentős állomása, melynek során az egyén helyére, filozófiai szubjektumként, az emberi *nem* lép.

Mi Kant kritikai attitűdjének *lényege*? Ismeretfilozófiai-logikai vagy inkább világnézeti-ideológiai attitűdnek kell-e tekintenünk? Kant fő műve, *A tiszta ész kritikája* (Kritik der reinen Vernunft, 1781) az ismeretfilozófiai jelleget látszik hangsúlyozni. Hogyan lehetséges tapasztalati ismeret: mi a viszony tárgy és az azt hűen megjelenítő képzet között, miben áll a természeti jelenségek és a róluk szóló igaz ítéletek kapcsolata? Az érzéki tapasztalat – ezt az angol empirizmus meggyőzően bizonyította – semmiről nem tudósít bennünket, ami túl van az egyedin és esetlegesen. Érzékeink csak arról számolnak be, hogy valami itt és most, így és így történik; hallgatniok kell azonban arról, hogy valami *szükségképpen* és *mindig* így történik-e. Ha tudásunk egyedül az érzéki tapasztalatból származik, a dolgok törvényszerűségéről, szabályosságáról szóló ismereteinket nem értékelhetjük szigorú értelemben vett, valódi ismeretekként, mint ahogy abban sem lehetünk elméletileg bizonyosak, hogy a világ, melyről érzékeink tudósítanak, csakugyan, valóságosan létezik-e – hogy tudniillik van-e valami a pillanatnyi érzéki benyomások *mögött*? Kant arra keresett magyarázatot, hogy miképpen lehetséges igaz, tehát a természetet hűen tükröző, ám ugyanakkor általános és szükségszerű összefüggésekről szóló, és ennélfogva nem pusztán a tapasztalatból származó, *a priori* ismeret. Azaz: hogyan lehetséges az, hogy ismereteink megfelelnek a természet jelenségeinek, ha egyszer nem a természet egyszerű lemásolásával keletkeztek? Ez, látta meg Kant, csak úgy lehetséges, ha feltételezzük, hogy a megismerés nem az eleve elrendezett tárgyi világ passzív szellemi reprodukálását jelenti, hanem *aktív rendező tevékenység*, melynek során a szubjektum *a priori* elvek szerint csoportosítja a külvilág jelzéseit, s nem egyszerűen csak észreveszi, hanem mintegy elemeiből megalkotja,

konstituálja a természet tárgyait. A tapasztalat *formáinak* forrása saját szubjektivitásunkban keresendő. „Eddig úgy vélték – írja Kant –, hogy minden ismeretünknek a tárgyakhoz kell igazodnia; de minden olyan kísérlet, hogy *a priori* módon, fogalmakkal tudakoljanak meg róluk valamit, aminek eredményeképpen megismerésünk bővülne, ezen előfeltevés mellett csődöt mondott. Meg kellene hát egyszer próbálni, nem jutnánk-e előbbre a metafizika feladatainak megoldásában, ha feltennők, hogy a tárgyaknak kell ismeretünkhöz igazodniok." A természet szabályosságát kimondó összefüggésekre nem a tapasztalati adatokból *következtetünk*, hanem a tapasztalat, egyáltalán, ismereteink anyagának ezen összefüggések szerinti elrendezését jelenti; így nyilván lehetetlen a természet szabályosságát cáfoló tapasztalat: a kérdéses összefüggések valóban általánosérvényűek és szükségszerűek. A tapasztalat egységes egész: nem különálló mozaikokból áll. Descartes kételye, Berkeley idealizmusa, Hume szkepszise a tapasztalat természetének félreismerésén alapszik: hiszen, mondja Kant, saját létem tudata egyszersmind a rajtam kívüli egyéb dolgok létének tudata is. Azokat az ítéleteket, amelyek az ismeretünkben már adott fogalmakat bontják elemeikre, Kant *analitikus* ítéleteknek nevezi, és szembeállítja a tényleges, új ismeretet kifejező *szintetikus* ítéletekkel. Azzal a tétellel, hogy a tapasztalatot mintegy a tér és az idő szemléleti formái és az okság, szubsztancialitás stb. értelmi kategóriái építik fel, Kant voltaképpen arra a kérdésre kívánt válaszolni, hogy hogyan lehetségesek *szintetikus*, és ugyanakkor *a priori* ítéletek. A „mindennek, ami történik, oka van" ítéletet Kant szintetikus *a priori* ítéletnek tekinti; a 7+5=12, hasonlóképpen, szintetikus *a priori* igazságot fejez ki – a 7-ből és az 5-ből szemléletünk mintegy *létrehozza* a 12-t.

A világ, melyet megismerünk, különbözik a megismerés előtti, azon kívüli, *magánvaló* (an sich) világtól: hiszen a

világ, számunkra, már a szubjektivitás előzetes formái által alakítottan jelenik meg. Mit mondhatunk akkor a magánvaló világról, annak ontológiai szerkezetéről? Mit az önmagában vett tárgyról, a magánvaló dologról, a *Ding an sich*-ról? Kant szerint csak annyit, hogy a megismeréstől független világ egyáltalán *létezik*, hogy a *Ding an sich* egyáltalán *van;* de hogy *hogyan* van, hogy *milyen* ez a magánvaló világ – erről semmit sem állíthatunk. Azt a tételt, hogy a magánvaló világ elvileg megismerhetetlen, a számunkra való jelenségvilág és a magánvaló, *an sich* világ elvi szembeállítását, világosan a polgári elidegenedésélmény sugallja. Az elszigetelt magánmunkás számára a világ, ténylegesen, két, egymástól élesen elütő szférára bomlik: az egyéni termelés áttekinthető, kontrollálható viszonyainak szférájára; és az értékesítés, a piac kiszámíthatatlan viszonyainak szférájára. És az a tény, hogy a polgári társadalomban az individuum ellentmondó meghatározottságok tragikus aggregátumává esik szét, Kant filozófiájában nemcsak az etikai cselekvés sajátos ellentmondásosságának felmutatásához vezet, hanem jelen van abban a tételben is, hogy az ész, ha a lehetséges tapasztalat határain túllépni próbál, és az *an sich* világ mibenlétét törekszik megragadni, elkerülhetetlenül ellentmondásokba, *antinómiákba* bonyolódik. Kant filozófiája ugyanakkor törekvés az elidegenedés egyfajta gondolati leküzdésére: az elszigetelt egyén illúzióját a kantianizmus számos ponton megingatja. Kant hangsúlyozza, hogy tapasztalatunkat nem az egyéni tudat *esetleges* szerkezete, hanem az *általábanvett tudat* (Bewußtsein überhaupt) szükségszerű, másmilyennek el sem képzelhető, „transzcendentális" szerkezete formálja. A *Bewußtsein überhaupt* a kanti filozófia egyik legnehezebben értelmezhető fogalma; mibenléte, Kant fejtegetéseiben, mindvégig homályos marad, és végül azzal a negatív jellemzéssel kell beérnünk, hogy a transzcendentális formák, úgymond, nem *pszichikai* felépítettségünkben

gyökereznek. Mi lehet akkor az általábanvett tudat hordozója? „Amikor Galilei – írja Kant – általa választott súlyú golyókat gurultatott le a ferde síkon, vagy Torricelli olyan súllyal terhelte meg a levegőt, melyet eleve egy számára ismert vízoszlop súlyával egyenlőnek gondolt, akkor a természettudósok rájöttek valamire. Megértették, hogy az ész csak azt látja be, amit a maga tervei szerint alkotott meg; hogy ítéleteinek elveivel állandó törvények szerint elöl kell járnia és a természetet arra kell rábírni, hogy kérdéseire feleljen, ahelyett, hogy általa pórázon vezettetni hagyná magát, mert különben a véletlen, előzetes terv által nem meghatározott megfigyelések egyáltalán nem fognak valamilyen szükségszerű törvényben összefüggeni, az ész pedig ilyeneket keres, ezekre van szüksége." Kant itt a természettudomány *a priori* konstrukcióinak analógiája segítségével igyekszik az eleve-adottság *általános* fogalmát megközelíteni, s a tudomány módszerére való hivatkozás nem puszta *illusztráció:* hiszen Kant nézetei nagymértékben a kortárs természetkutatás metodológiai kihívásának hatására, e kutatás eredményeinek aktív-alkotói feldolgozása során kristályosodtak ki. És éppen a tudományelmélet területén nyert először világos értelmet Kant szempontja: a természettudomány *indukcionista* felfogása – az a felfogás, mely szerint a tudományos elmélet az egyedi megfigyelések egyszerű általánosításával keletkezik – már a múlt század első felében megrendült, az 1930-as évektől kezdve pedig, a logikai pozitivizmus kezdeti doktrínáinak felbomlásával, végleg elvesztette befolyását. T. S. Kuhn, a tudománytörténet egyik hangadó modern képviselője a tudományos kutatás úgyszólván alapvető elemének tekinti a *paradigmát,* a mintát, mely eleve megszabja a kísérletek és értelmezésük irányát; Karl Popper pedig azt írja, hogy „nemcsak az elvontabb magyarázó elméletek transzcendálják a tapasztalatot, hanem a legközönségesebb egyedi kijelentések is. Mert még a közönsé-

ges egyedi kijelentések is mindig a tények értelmezését jelentik". – A pszichológia elméletébe, századunk elején, az ún. *Gestalt*-koncepció – az a felfogás, mely szerint mindig egész *alakzatokat,* sohasem elemi részleteket érzékelünk – vitt kantiánus vonásokat. De különösen a *nyelvfilozófia* bizonyos tendenciái tették, az utóbbi évtizedekben, jobban értelmezhetővé az *a priori* fogalmát. Szinte általánosan elfogadottá vált az a tétel, hogy a tapasztalás szerkezetét a nyelv szerkezete lényegesen befolyásolja. „A nyelv – írja a Wittgenstein-tanítvány Waismann – lehetőséget teremt arra, hogy felfogjunk és osztályozzunk. Álmomban sem akarnám azt állítani, hogy a tények a mi *kitalálásaink;* de képtelenek lennénk a tényeket észlelni, ha bizonyos felfogási formákkal nem rendelkeznénk. Ezeket a formákat a nyelv szolgáltatja. A nyelv ezek szerint *részt vesz a tények formálásában és konstitúciójában;* ami persze nem azt jelenti, hogy *teremti* azokat." Maga Wittgenstein egy helyen *szintetikus a priori* igazságoknak nevezi az aritmetika tételeit, és azt fejtegeti, hogy a *szemlélet* anyaga a matematikában a *nyelv.* – Ha a kanti apriorizmusnak ilyen kitűnő lingvisztikai interpretáció adható: vajon miért nem ehhez az értelmezéshez folyamodott maga Kant is, vajon miért nem nyelvfilozófiai köntösbe öltöztette tanítását, miért maradt meg az elvont spekulativitás transzcendentálpszichológiai síkján? A kérdés nem naiv és nem is történetietlen. Abban a szellemi környezetben, melyben Kant alkotott, erőteljesen élt a nyelvfilozófiai gondolat. 1772-ben – kilenc évvel *A tiszta ész kritikája* publikálása előtt – jelent meg Kant volt diákjának, Herdernek nevezetes munkája, az *Über den Ursprung der Sprache* (A nyelv eredetéről), melyben a szerző vitába szállt a szokásos, a nyelvet az értelemhez képest másodlagosnak tekintő felfogással. A nyelvnek – hirdette a Kant-tisztelő és Kant-ellenfél königsbergi misztikus Johann Georg *Hamann* (1730–1788) – *prioritása* van a lo-

gikai tételekkel és következtetésekkel szemben. S ha Hamann mondhatta, hogy Kantnak *az ész kritikája* helyett *a nyelv kritikáját* kellett volna megírnia, mi sem utasíthatjuk el a kérdést: mi tartotta vissza Kantot attól, hogy a kritikai fordulatot nyelvi értelmezésben hajtsa végre? A kritikai filozófia etikai-világnézeti mozzanatai tűnnek itt elő.

Az erkölcsös magatartás, a *morális kötelezettség* fogalma – ezt Kant minden elődjénél világosabban látta meg – a szigorú elemzés fényénél szinte semmivé látszik foszlani. Kant arra hívja fel figyelmünket, hogy nem tekinthető erkölcsi elvnek az az elv, amely olyasmire szólít fel, amit az ember – saját boldogságára törekedve, mintegy *természete folytán* – egyébként is meg akarna tenni. Csak ha a *tiszta kötelességtudat* –, ahol a „tiszta" az önös indítékok hiányára utal – irányítja a cselekvést, akkor beszélhetünk valóban *erkölcsi* elvekről. Ám miben állhat az ilyen elvek kényszerítő ereje? Mi alapozza meg ezeket az elveket? Erkölcsi elvek igazolása történhet úgy, hogy *általánosabb* erkölcsi elvekre hivatkozunk. Normák egymásra épülő sorához jutunk így, ahol a sor egyes elemeinek érvényessége, morálisan kényszerítő volta a fölérendelt, általánosabb normák érvényességének tudható be. A sort azonban előbb-utóbb be kell fejeznünk, el kell jutnunk egy olyan erkölcsi elvhez, mely maga már nem szorul további igazolásra – különben egyetlen normának sem tulajdoníthatnánk érvényességet. A keresett *alapelv* – Kant „kategorikus imperatívusz"-nak, *feltétlen felszólításnak* nevezte – nem utalhat az ember *természetes* hajlamaira – biológiai szükségleteire, vagy akár boldogságvágyára – hiszen ezzel önmagát (és az összes alárendelt, feltételes normát) mint *erkölcsi* elvet megszüntetné; viszont – lévén a legáltalánosabb, feltétlen norma – nem utalhat *más* erkölcsi elvekre sem. Kant hangsúlyozza, hogy a feltétlen etikai norma mibenlétére vonatkozóan a tapasztalat semmi-

féle felvilágosítással nem szolgálhat, hiszen még a legőszintébb önmegfigyelés is csak azt mutatja meg, hogy nem vagyunk *tudatában* cselekedetünk esetleges nem tisztán erkölcsi, önös indítékainak: miközben úgy hisszük, hogy kizárólag a kötelesség szavának engedelmeskedünk, titokban talán a szégyentől való félelem vagy más veszélyek homályos sejtelme befolyásolja akaratunkat. „Ki tudná valamely ok nemlétezését a tapasztalat által bebizonyítani – kérdezi Kant –, amikor ez csupán arról tudósít, hogy azt nem észleljük?" A vizsgálódásnak a feltétlen erkölcsi parancs *fogalmára* kell, szükségképpen, irányulnia: azt kell meghatároznia, hogy milyen konkrét tartalommal rendelkezhet az az elv, melynek általános logikai körvonalai az eddigiekben kibontakoztak. – Az erkölcsi elvek és erkölcsi *értékek* között nyilvánvaló, közvetlen kapcsolat van. Minden érvényes erkölcsi elv valamilyen érték létezésére utal, és minden erkölcsi érték meghatároz egy erkölcsi elvet. Feltételes normáknak viszonylagos értékek felelnek meg; a feltétlen erkölcsi elv fogalma viszont az *abszolút érték*, illetve az *abszolút cél* fogalmaihoz vezet: ha van valami, ami *önmagában* cél, akkor – és csak akkor – létezik feltétlen erkölcsi parancs. Mindannak, ami az embert körülveszi, eleve csak viszonylagos értéke lehet, hiszen értéket éppen az emberi célok adnak a *dolgoknak*. Csak értelmes lények, akik más dolgoknak célokat adnak, *lehetnek* célok önmagukban. A dolgok helyettesíthetők egymással, az emberek, *mint* emberek azonban nem: Kant ezt úgy fejezi ki, hogy míg a dolgoknak csak *áruk* van, addig értelmes lényeknek *méltóságuk* lehet. Kant nem azt mondja, hogy az emberek *nem* dolgok, hogy önmagukban vett célok, hogy abszolút értékek, hanem azt állítja, hogy, ha egyáltalán valaminek *lehet* értéke, az csak az ember lehet: azaz ha feltételezzük, hogy léteznek érvényes erkölcsi elvek, ha feltételezzük, hogy a kötelesség fogalma nem üres, akkor azt is fel kell tételeznünk, hogy az ember ön-

érték. Kant nem felfedez, hanem követel, *posztulál:* a kanti etika, ahogy Schiller mondta, a lelkiismerethez fellebbez ott, ahol bizonyítás már nem lehetséges. A feltétlen erkölcsi parancs, ha van ilyen, a következőképpen hangozhat: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget úgy saját személyedben, mint mindenki más személyében mindig célnak is, sohasem pusztán eszköznek tekintsd." Ha erkölcsös cselekedet egyáltalán *létezhet,* ha a „jó", a „kötelességtudat" stb. nem üres fogalmak, akkor az így megfogalmazott legfőbb etikai normának elvileg *követhetőnek* kell lennie, függetlenül attól, hogy azt valóban követik-e vagy sem. A feltétlen erkölcsi parancs fogalmának további elemzése azonban mind valószínűtlenebb követelményekhez vezet. Kant rámutat arra, hogy e norma követése csak olyan közösségben lehetséges egyáltalán, melyben a normát a közösség *minden* tagja követi: ez az ideális közösség azonban, „a célok birodalma", sehol sem található, és így az erkölcsös cselekvést a tényleges emberi környezetben *lehetetlennek,* az erkölcsi megítélést *illúziónak,* a kötelesség fogalmát *üresnek* kell tartanunk. Ezt a végkövetkeztetést csak megerősíti egy másik felismerés, mely szerint az erkölcsi parancs követése az *akarat szabadságát* feltételezi. Az emberi akarat azonban, mint minden létező, a természettörvények uralma alatt áll: oksági összefüggések által teljesen meghatározott. Ám ezen a ponton Kant etikája spekulatív fordulatot vesz. Az ember, mondja Kant, nemcsak a természet része, nemcsak a megismerhető világ lakója, hanem *magánvaló* lény is. Mint ilyen, természettörvényeknek nem alávetett: a magánvaló világ polgáraként az ember szabad lehet.

Kant alapproblémája a *szabadság* volt, éspedig annak nem elvont-logikai, hanem valóságos, materiális értelmében. A kanti etikai alapelv nem tartalmatlan, nem *formális,* ha megvalósítása más társadalmat feltételezett is, mint a Kantot körülvevő; de még ez az elképzelt társadalom, a

célok birodalma, melyet a személyes különbségektől elvonatkoztatottan gondolt racionális lények cél–eszköz dialektika által egyesített közössége alkot, még ez a társadalom sem tökéletesen jövőbeni; fogalmi fogantatásában a ténylegesen létező társadalomból nő ki. A célok birodalma maga a polgári társadalom, idealizált formában: abban a formában, amelyben nevezetesen az angol klasszikus közgazdaságtan leírta. Kant közismerten jól tájékozott volt a kortárs angol irodalomban. Az angol klasszikus közgazdaságtan és jelesül Adam Smith szerint a csere mindig *egyenértékek* cseréje: a csereaktusban a résztvevők puszta *eszköznek* tekintik egymást, de miközben magukat mint *öncélt* megvalósítani törekszenek, szándékaik nem ütköznek; ellenkezőleg, törekvéseik kölcsönösen feltételezik egymást. Kant etikája úgy válik egyre formálisabbá, a kategorikus imperatívusz úgy lesz először egy hipotetikus közösség, majd a magánvaló világ elvévé, ahogyan a filozófus *nem* marad meg a klasszikus közgazdaságtan álláspontján, ahogyan pillantása a polgári társadalom látszatai mögé igyekszik hatolni. A *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, 1785) még őrzi, mintegy reminiszcenciaként, a közvetlenül a valóságra irányuló attitűdöt. A három évvel később íródott *Kritik der praktischen Vernunft* (A gyakorlati ész kritikája) érvelésében – e három év a német politikai helyzet látványos rosszabbodásának ideje is volt – a formális szempont, a transzcendentális követelések, posztulátumok keretei közé kényszerülő gondolkodásmód túlnyomóvá válik. Az eredeti kanti probléma mindenesetre a *valóságos* emberi szabadság lehetőségével kapcsolatos, és ez a probléma ismeretfilozófiai keretek között ama kérdés leplében jelenik meg, hogy vajon az ész uralhatja-e a világot, hogy a világ a racionalitás által áthatott-e. Kant átvette az empirizmus tanítását a tapasztalat alapvető voltáról, de ragaszkodott ahhoz, hogy a tapasztalat *strukturá-*

lásának elvei nem származhatnak magából a tapasztalatból. Németországban a kritikátlan empirizmus a szabadság-gondolat elméleti alapjainak összeomlását jelentette volna. Kantnak meg kellett mutatnia, hogy a tapasztalat rendezésének elvei az emberi szellemből származnak, hogy tehát az ész független és szabad. Hogyan lehetett azonban ezt a felfogást konkrétan megalapozni? Pszichológiailag nem, hiszen az elképzelés szöges ellentétben állt a század uralkodó pszichológiájával, az asszociációs pszichológiával: Kantnak olyan jelenséget kellett pszichológiailag leírnia, melyet éppen pszichológiailag *nem* írhatott le. És lingvisztikailag sem. Az *a priori* nyelvi interpretációja Kant számára egész vállalkozásának kudarcát, a szabadság elveszejtését jelentette volna: nem véletlenül akarták a Kant-kortárs Stolberg utópiájában az elképzelt szigetre költözendők nyelvüket *otthon hagyni,* és új nyelvet választani. Amit Hamann a maga vallásos-misztikus filozófiájában vállalhatott: az észt a nyelvbe helyezni, *az individuumot az áthagyományozott nyelv logikájának alárendelni* – Kant világnézetében ez járhatatlan út volt. A kritikai fordulatnak szubsztancia nélkül *kellett* maradnia; Kant filozófiája, a sajátos ideológiai előfeltevések mellett, szükségképpen kötél nélküli kötéltánccá, a tanítványok számára megismételhetetlen produkcióvá lett. Így Fichte számára is, aki egyébként egész életében azt hitte, hogy saját filozófiája nem más, mint a kanti filozófia következetessé tétele.

2. FICHTE

Johann Gottlieb *Fichte* (1762–1814) szerint Kant eredeti törekvése – az emberi szabadság elméleti megalapozásának céljából végrehajtott „kopernikuszi fordulat" – tökéletesen helyes volt, ám a helyes alapgondolatot Kant nem vitte következetesen végig. Ha a magánvaló dolog az

ember számára hozzáférhetetlen – mi értelme van meglétét feltételeznünk? Ha a szabadság csupán a transzcendens világban valósítható meg – mire megyünk vele? „Én nemcsak gondolkodni szeretnék – mondja Fichte –, én cselekedni akarok." Vagy-vagy: a magánvaló dolog vagy létezik és meghatároz bennünket, miként a „dogmatizmus" – főleg annak következetes formája, a materializmus – hirdeti; vagy az idealizmusnak van igaza, s akkor szabadok vagyunk. Érvek nem dönthetnek materializmus és idealizmus vitájában, hiszen kiindulópontjuk eleve különböző; hogy milyen filozófiát kell választania az embernek, az attól függ, szabadnak vagy nem szabadnak tekinti-e magát. Fichte „tudománytanának" (Wissenschaftslehre) egyetlen és abszolút kiindulópontja: a közvetlenül adott öntudat, a magánvaló Én (Ich an sich); az Én öntételezése, mely nem puszta *tény* (Tatsache), hanem *tett*, éspedig az önmaga tárgyát önmaga számára teremtő kiváltképpen szabad és alkotó tett, a *tettcselekvés* (Tathandlung). Ebből építi fel Fichte a szabadság filozófiai birodalmát – ahogyan a francia forradalom a szabadság politikai birodalmát építette fel. „Rendszerem – írja – a szabadság első rendszere ... alapelvei autonóm lénnyé teszik az embert ... így tehát ez a rendszer már egy bizonyos mértékig a francia nemzeté."

A magánvaló, általános Én tehát önmagát tételezi, mégpedig egy Nem-Én-nel (Nicht-Ich) szemben. Az Én a Nem-Ént végtelen folyamatban feldolgozza, ez a folyamat azonban az abszolút Én-en belül megy végbe. Az Én, tevékenysége során, az érzékelésen, szemléleten és az értelmen (Verstand) keresztül eljut az észig (Vernunft), azaz igazi öntudatig, melyben önmagát igazi lényege szerint ragadja meg. Igazi lényege: a szabadság. A szabadság abszolút képesség arra, hogy a magánvaló világ (az Én) által az érzéki világot meghatározza, a kettőt összekapcsolja, s így a magánvaló világ erkölcsi törvényét az érzéki világ

valódi tettével (wirkliche Tat) egyesítse. A feltétlen erkölcsi parancs, a kategorikus imperatívusz így szól: „Cselekedj lelkiismereted szerint!" A lelkiismeret sohasem téved. E már nem is rousseau-i, hanem közvetlenül robespierre-i etika után nem meglepő, ha Fichte a szabad lények ama társadalmában, melyben minden egyes úgy korlátozza szabadságát, hogy a másik is szabad lehessen, az ember alapvető jogaiként – ugyancsak Robespierre-hez kapcsolódva – a sajátmagával való szabad rendelkezés, a tulajdon és az önfenntartás jogát jelölte meg: mindenkinek joga van a munkához, a tulajdonhoz, az emberi léthez. A fichtei *észállam* mindenekelőtt a munka állami megszervezését jelenti.

A szabad és erkölcsös emberek közösségét Fichte a „szentek gyülekezetének" nevezte. A vallás Fichte első korszakában csupán ész- és erkölcsvallás volt, 1801-től kezdődően viszont egyre fokozódóan érzelemre alapított vallássá válik. A jakobinus diktatúra bukása Fichtét csalódottá tette; s ehhez később a németországi francia hódítások miatti elkeseredése járul. Történetfilozófiája *(Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* A jelenkor alapvonásai, 1806) az emberiség történetét öt korszakra osztja: az ártatlanság vagy ész-ösztön állapota, a keletkező bűnöknek és az autoritás kényszerének kora, a kiteljesedett bűnösség, önkény és önzés kora, a kezdődő ésszerűség vagy az észtudomány kora, végül a kiteljesedett megigazulás és megszentelődés vagy az észuralom állapota. Saját korát a harmadik korszakból a negyedikbe való átmenetnek tekinti. Fichtében egyre erősödött az az igény, hogy az ész országát a németeknek kell megvalósítaniuk, s e célból tevékenysége egyre inkább gyakorlativá, munkái és előadásai egyre inkább prófétiákká váltak *(Reden an die deutsche Nation,* Beszédek a német nemzethez, 1807–1808); e pedagógiai és politikai szervező tevékenysége közben érte a halál. A halála előtti évben kiadott munkájában – ez a világtörté-

nelmet mint az emberiségnek a szabadság felé való haladását és nevelődését jellemzi – Isten országának földi megvalósulását hirdette meg.

3. SCHELLING

Fichte fejlődésében még nem okozott igazi törést a századforduló válsága. Nem úgy a nála fiatalabb nemzedékben, mely már eleve a forradalom iránti lelkesedésben nőtt föl (1789-ben Fichte 27, Schelling 14, Hegel 19 éves volt), s ezért csalódásai is nagyobbak voltak. Friedrich Wilhelm Joseph *Schelling* (1775–1854) első korszakában Fichte álláspontját fogadja el, csupán – a korabeli új természettudományos eredmények (Galvani, Lavoisier, Brown) hatására – természetfilozófiával akarja azt kiegészíteni. A természet, Schelling szerint, nem mechanizmus, mint a francia materialistáknál, hanem organizmus: a *szellem* szendergő állapota. A fichtei általános, szubjektív Én, mely csillámló kétértelműséggel közvetített a kanti transzcendentális tudat és egy világteremtő én-szubsztancia között, Schellingnél határozottan ez utóbbiba ment át, bár őbenne ez az elválás csupán Fichte tiltakozásának és barátja, Hegel ösztönzésének hatására tudatosult. Második korszakában Schelling megkezdi saját filozófiájának, a „transzcendentális idealizmusnak" kiépítését: a természet erői és lehetőségei az öntudat történetének mozzanatai, a természet a látható szellem; a történelem az abszolútum tudatos megnyilvánulása, a szellem a láthatatlan természet. Az idealista panteizmusnak eme álláspontjához, mondja Schelling, a filozófia a gondolkodás, a művészet a művészi szemlélet segítségével vezet el. Harmadik korszakában Schelling véglegesen elszakad Fichte – általa „szubjektív idealizmusnak" nevezett – filozófiájától, mellyel saját, „objektív idealizmusát" állítja szembe. Az abszo-

lútum vagy az ész: a „szubjektum-objektum totális indifferenciája", „ideális és reális abszolút identitása". Ezt az abszolútumot egyoldalúan fogják fel a „materializmus", az „intellektualizmus", a „realizmus" és az „idealizmus", csupán, mondja Schelling, az ő „ideál-realizmusa" képes annak igazi megragadására egy „intellektuális szemlélet" (intellektuelle Anschauung), vagyis irracionális intuíció segítségével. Az első, korai, és a második, átmeneti korszak után ezt a harmadikat tekinthetjük Schelling első reprezentatív korszakának. – A negyedik korszak ismét átmeneti jellegű. Schelling egyre közelebb kerül a romantikához és a valláshoz; a francia forradalom egykori lelkes híve most már úgy látja, hogy a szabadság fogalmában elsősorban a *rossz* választásának szabadsága van megalapozva. A magánvaló szabadság az istenben való lét, de a valódi szabadság csak istentől való elpártolás, elbukás (Abfall) után, azon keresztül lehetséges; nemcsak az egyes ember, hanem az emberiség számára is. A világtörténetnek két része van: a szellem „Iliásza", eltávolodása igazi otthonától, és a szellem „Odüsszeiája", hazatalálása. Az igazi filozófia már nem a művészet-, hanem a vallásfilozófia, nevezetesen a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiája: Isten természete ugyanis a mitologikus természetvallásokban, személyisége a kinyilatkoztatott vallásban nyilvánul meg. Schelling ötödik, utolsó korszaka, késői reprezentatív filozófiája, teljesen a vallásos filozófia, sőt irracionális misztika jegyében áll. A Descartes-tól Kantig ívelő fejlődés racionalizmusát csakúgy, mint Fichte és Hegel racionalista rendszereit a Szent Szövetség és a romantika korának öreg Schellingje mint pusztán „negatív" filozófiát utasítja el. Negatív volt ugyan saját korábbi filozófiája is – mondja –, de „igazán negatív", amelyből most „pozitív" filozófia, a kinyilatkoztatás filozófiája válhat. A világ irracionális: felfogni csak a kinyilatkoztatás misztikus átélésével lehet.

Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770–1831) fejlődésében is törést okozott a századforduló válsága. Stuttgarti gimnáziumi és tübingeni egyetemi évei alatt az antik görögség és Rousseau rajongójaként olvasta a francia újságokat és vett részt a diákok politikai klubjában, kísérte figyelemmel az antik és rousseau-i eszményeket hirdető forradalmárok – mindenekelőtt Robespierre – tevékenységét. 1790–1791-ben a tübingeni kollégiumban egy szobában lakott a fiatal Schelling, Hegel és Hölderlin, és szoros egyetértés és barátság alakult ki közöttük. 1791 tavaszának egy vasárnap reggelén mindhárman részt vettek a diákság megmozdulásában: a város mellett – francia mintára – szabadságfát ültettek el. A szabadság közelinek látszott. Még az öreg, rezignált Hegel is így emlékezik vissza erre a korszakra: „Ez tehát nagyszerű napfölkelte volt. Minden gondolkodó lény együtt ünnepelte ezt a korszakot. Fenséges meghatottság uralkodott abban az időben, a szellem entuziazmusa járta át a világot, mintha csak most történt volna meg az isteninek igazi kibékülése a világgal." Ám Hegel mégiscsak Németországban élt, s a Német-Római Birodalom még fennállt, ha – hogy Hegel későbbi terminológiájával éljünk – nem is volt már *valóságos*. A teológiát és filozófiát tanult Hegel a kor általános szokása szerint házitanító lett, mégpedig a birodalomhoz nem tartozó német területen, Svájcban. Úgynevezett *berni korszaka* (1793–1797) idején Hegel az antik polisz emberét tekinti az autonóm, harmonikus ember mintaképének, és, a francia forradalomért változatlanul lelkesedve, feltételezi, hogy az emberi függetlenség elvesztésének keresztény századai után valós feladatként kell és lehet kitűzni a hajdani állapot egyértelmű visszaállítását. Az antik polisz vallásának a kereszténység általi kiszorítását Hegel nem vallási okokból vezette le: azt, hogy egy ilyen, az ember mo-

rális autonómiáját elnyomorító vallás uralomra juthatott, azzal magyarázta, hogy a megváltozott politikai-gazdasági viszonyok, a római impériumban kifejlődő, a polgári társadalom viszonyait előrevetítő állapotok magát az embert nyomorították el – és tették így alkalmas vallásává a kereszténységet. A keresztény vallást Hegel „pozitív" vallásnak nevezi – szembeállítva, a pozitív jog (kodifikált törvényekké merevített jog) és természetes jog szembeállításának mintájára, a természetes vallással – és ezen ebben az időben azt érti, hogy a keresztény hit az embert, erkölcsileg, külső hatalmaktól teszi függővé, kívülről kényszerít rá megfellebbezhetetlen erkölcsi elveket, képtelenné téve ezzel a harmonikus, önálló életvitelre, véglegesen belevetve a függőség, a „pozitivitás" állapotába. Az autonóm, harmonikus ember társadalmának visszaállítása csak a kereszténység uralmának egyidejű megszüntetésével mehet végbe – és Hegel világosan látja, hogy a keresztény kor pozitivitása pusztán vallási úton nem haladható meg; ami megszüntetendő, az az emberi *társadalom* pozitivitása, az a berendezkedés, amelynek a kereszténység eredetileg is köszönhette elterjedését és uralomra jutását; megszüntetendő a polgári állam: „minden állam mechanikus gépként kénytelen kezelni a szabad embereket, és ennek nem szabad lennie; tehát szűnjön meg". Hegel álláspontja világosan és egyértelműen történeti és konkrét: a pozitív állam, melynek meg kell szűnnie, *konkrétan* a császári Róma és az annak örökébe lépő despotikus államok.

A jakobinus diktatúra bukása és ezzel összefüggésben az utópisztikus illúziók, az antik poliszdemokrácia álmának szertefoszlása Hegelt második, *frankfurti korszakában* (1797–1800) arra kényszerítik, hogy a polgári társadalmat megváltoztathatatlannak tekintse, és alapproblémáját úgy fogalmazza újra, hogy a polgári viszonyokat adottnak véve, a szétforgácsolt, „boldogtalan" ember integritása hogyan állítható helyre. Frankfurtba barátja,

Friedrich Hölderlin (1770–1843), az antik görögség és a természet himnikus költőjének hívására ment, aki ugyanebben az időszakban éli át első válságát. Hölderlin egykor hitt az új Hellász eljövetelében s most írásaiban ugyanaz az elkeseredettség tükröződik, mint ami Hegelt is filozófiája újrafogalmazására készteti:

„... hull, hányódik az ember,
vaksin, a szenvedő,
hull le az órák
hosszú során át,
mint vízhab szirttől
szirtnek omolva,
éveken át a bizonytalan űrbe."

Az individuum olyan társadalomban él, amely „pozitív" intézményektől, az emberek közötti „pozitív" viszonyoktól áthatott; olyan társadalomban, amelynek tagjai a pozitivitásba ájult, dologgá lett emberek. És Hegel kérdése immár nem az, hogyan lehet a pozitivitás e társadalmát szétzúzni és radikálisan mással felcserélni, hanem ellenkezőleg, hogyan élhetne ebben a társadalomban az individuum emberi életet, hogyan szüntethetné meg az önmaga énjében és önmagának a világhoz való viszonyában fennálló pozitivitást: hogyan találhatna *megbékélést* (Versöhnung) a polgári társadalommal. Ezzel természetesen alapvetően megváltozik Hegel viszonya a kereszténységhez is: a kapitalista munkamegosztásban dezintegrálódott individuum harmóniájának megteremtésében a vallást, mégpedig éppen a keresztény vallást látja az egyetlen használható eszköznek. Hogyan valósíthatók meg Jézus tanításai a társadalom tényleges életében? – ezt kérdezi most Hegel. Mindezzel párhuzamosan Hegel filozófiai alapállásában is változás megy végbe. Eleinte – a közvetlen gyakorlati kérdésekkel való foglalkozásnak megfelelően – az „élet" (Le-

ben) konkrét fogalma áll gondolkodása középpontjában, de az ún. „frankfurti rendszertöredék"-ben (1800 vége) már megjelenik a „szellem" (Geist) elvont fogalma: a frankfurti válságperiódus ezzel lezárul. Ugyanakkor Hegelnek csekély öröksége lehetővé teszi, hogy valamelyik egyetemen megkezdje magántanári pályafutását. Schelling hívására Jénát választja, ezzel megkezdődik első nagy alkotói periódusa, az ún. *jénai korszak* (1801–1806).

1801-ben jelent meg Hegel első nyomtatott munkája, *A fichtei és schellingi rendszer különbsége*, mely Schellingben is tudatosította a fichtei filozófiától való elválásukat, a „szubjektív idealizmus" álláspontjáról az „objektív idealizmus" álláspontjára való áttérést. 1803-ig tart az együttműködés Schellinggel, ezután különbségeik egyre nagyobbak lesznek és végül ellentétes álláspontokhoz vezetnek. Az egyre magányosabb, politikailag egyre rezignáltabb Hegel Jénában építi ki első filozófiai rendszerét. A *jénai rendszer* két részből áll: *a)* logika és metafizika, *b)* reálfilozófia (természetfilozófia és a szellem filozófiája); központi fogalma a „lét" (Sein), mely most az „élet" és a „szellem" korábbi fogalmai helyére kerül. Ez a fogalom ugyan még őrzi, és a további, még fokozottabb elvonatkoztatások során is meg fogja őrizni eredeti jelentéseinek (szabadság, élet, szellem) sajátosságait, mégsem azonos már velük. A filozófia problémáit Hegel először lehozta a földre, a filozófia fogalmi ellentmondásait a társadalom valóságos ellentmondásaiban ragadva meg, majd – a földön megoldást nem találva – ismét elvont problémákká szublimálta, a filozófia egébe emelte azokat. A jénai rendszer felépítése alapvetően megegyezik Hegel későbbi, érett rendszerével, a jénai rendszert Hegel azonban nem jelentette meg nyomtatásban (előadásai alapján adták ki később), hanem *Die Phänomenologie des Geistes* (A szellem fenomenológiája, 1807) c. művében rendszere „bevezetőjét" adta ki. Ez a mű még egyszer összefoglalja mindazokat a problémákat, melyek Hegelt az

eddigiekben foglalkoztatták: a polgári társadalom problematikáját.

Hogy Hegel a kapitalista társadalmat nem romantikus módon bírálja, annak alapvető elméleti okai vannak: az ember szétszakítottságát nem arra vezeti vissza, hogy a történelem valamely fatális tévútra került – a *munkamegosztást* a munka szükségszerű velejárójának, a munkát pedig az ember lényegéhez tartozónak tekinti. A *Fenomenológia* egyik nevezetes részlete, az „Uralom és szolgaság", úgy ábrázolja *úr és szolga dialektikáját*, hogy eszerint a fejlődést a munka által önmagára eszmélő, tevékeny, *objektiváló* szolga viszi előre. Az ember lényegéhez tartozik, hogy *szubjektum*, hogy nem egy a dolgok rendjében, hanem megkülönbözteti magát a dolgok világától, hogy *viszonyul* a dolgokhoz: a természet közvetítés nélküli elsajátítása, a tárgy puszta megsemmisítése nem emel ki a természetből. Csak a *munka tárgya* válik egyáltalán *tárggyá*, csak a munka általi közvetítés, a munkának a szükséglet és annak kielégítése közé való iktatása hozza létre a szubjektum–objektum viszonyt. A munka közvetítőként való felfogása természetesen kapcsolódik össze a *szerszám* ontológiai szerepének felismerésével: a szerszám az ember alanyiságának konstitutív eleme. A szerszám használatában elvontan adva van a *munkamegosztás* és a *gép*. A gép megjelenésével ugyanakkor a munka jellege minőségileg megváltozik. Már a szerszám elvett a munka egyediségéből, de a munka még az ember „saját munkája" maradt. A gép viszont közömbös a munkás egyediségével szemben, sőt mintegy önmaga részévé teszi a munkást. „Minél jobban aláveti magának [az ember a természetet a gép segítségével] – mondja Hegel a Reálfilozófiában –, annál alantasabbá válik ő maga. Miközben a természetet különféle gépek által munkáltatja meg, nem megszünteti saját munkájának szükségességét, csupán áttételesebbé teszi azt, eltávolítja a természettől; a munka, amely osztályrésze lesz, maga is *gé-*

piesebbé válik; csak az egész felől szemlélve csökken – az egyes számára inkább megsokszorozódik, hiszen minél gépiesebbé válik a munka, annál kevesebbet ér és annál többet kell ilyen módon dolgoznia." A termelőerők fejlődése a munkamegosztás így jellemzett rendszerében – amelyet Hegel *általában* a munkamegosztás rendszerének fogott fel – szükségképpen oda vezet, hogy „nagy tömegek a végletesen eltompító, egészségtelen és bizonytalan és az ügyességet elsorvasztó gyári, manufaktúra- és bányamunkára stb. vannak kárhoztatva; egész iparágak, amelyek emberek nagy osztályait tartották el, egyszer csak elapadnak a divat változása vagy távoli országok új találmányai stb. miatt, és ez az egész tömeg a magán segíteni nem tudó szegénység áldozatává válik. Fellép a nagy gazdagság és a nagy szegénység ellentéte . . . A gyárak és a manufaktúrák egy osztály nyomorára alapozzák létüket." Hegel tehát a polgári berendezkedés lényegi megváltoztathatatlanságának elismerése mellett e társadalom ellentmondásos viszonyainak kritikáját fenntartja, és a feloldás valamilyen útját keresi. A *Fenomenológia* (mely egyébként a későbbi rendszer kereteibe semmilyen formában nem illeszthető bele, s ezért legfeljebb a Marx által jelzett értelemben tekinthető „bevezetésnek", hogy ti. ez a hegeli filozófia „szülőhelye és titka") három síkon tekinti át az emberiség fejlődésének folyamatát: az egyéni, a társadalmi és az ideológiai fejlődés, azaz – Hegel későbbi terminológiájával szólva – a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem fejlődésének síkján.

Az emberi autonómia hordozói az antik görög polisz, az „erkölcsi világ" emberei. A szabadság elvesztésével, a római császárságban beálló, a polgári társadalom viszonyait hordozó „jogállapot" (a római magánjog világa) bekövetkeztével az emberben föltámad a naiv, boldog világ elvesztésének tudata, a fájdalom, mely abban a „kemény szóban" fejeződik ki: „isten meghalt". Ebből a „boldogtalan tudatból" fakad a kereszténység. A műveltség való-

ságbirodalmának (a civilizációnak) „tiszta belátása", a racionalizmus, a felvilágosodás felveszi a harcot a „babonával" (a nem igazi vallással, a középkori kereszténységgel), ám nem tud mit kezdeni a polgári társadalom „szellemi állatvilágával", melyben „kölcsönös erőszakosságban és zavarosságban a reális világ lényegeiért folyik a harc és a csalás"; s amelynek keretei között a „boldogtalan tudat" nagyon is jogosult. Ekkor a forradalom, az „abszolút szabadság" lép föl, mely azonban – Hegel ekkor már így látja – nem juthat el pozitív műhöz, a tudatos szabadság törvényeihez és berendezéseihez (a polgári alkotmányhoz); a „rombolás fúriájának" negatív ténykedése csupán; s végül önmagát elpusztító valóságából átmegy „az öntudatos szellemnek egy más országába". („Itt persze egy másik ország" – ti. Németország – „lebegett előttem" – írja erről később Hegel.) Ez az ország a tiszta moralitás országa, az antik erkölcsiség visszatérése, de most már nem valósként, hanem tiszta bensőségként. A görög művészet klasszikus alkotásai számunkra már csak eszmények. „Így a sors – írja Hegel – ama művészet alkotásaival nem adja nekünk világukat is, nem az erkölcsi élet tavaszát és nyarát, amikor virágzottak és érlelődtek, hanem e valóság beburkolt emlékét csupán. ... De ahogyan a leány, aki átnyújtja a szedett gyümölcsöket, több ezek természeténél ... amennyiben magasabb módon foglalja össze mindazt az öntudatos szem és az átnyújtó mozdulat sugarába: úgy a sors szelleme, amely azokat a műalkotásokat nyújtja nekünk, több ama nép erkölcsi életénél és valóságánál, mert bensővé válása [Er-Innerung = bensővé-válás, Erinnerung = emlékezet] a bennük még *külsőlegesen* megnyilatkozott szellemnek – ama tragikus sors szelleme, amely mindazokat az egyéni isteneket és a szubsztanciának mindazokat az attributumait abba az *egy* panteónba gyűjti össze: a magáról mint szellemről tudó szellembe." A tiszta szellemiség birodalma a vallás (az igazi kereszténység, mely azonban

itt közelebbről nincs meghatározva) és a filozófia. – Ugyanakkor Hegelnek ez az *utópiája* Németországról, mint a művészet és moralitás, vallás és filozófia országáról szorosan kapcsolódik bizonyos *reális* történelmi mozgáshoz. Az erős, a különböző osztályérdekek között közvetítő államhatalomban, amelyet Napoléon Bonaparte Franciaországban megteremtett (tehát a középrétegek széles tömegbázisára épülő, a munkásosztálynak munkát, a burzsoáziának profitot biztosító, de a néptömegek minden forradalmi, a burzsoázia minden önkényesen harácsoló megmozdulását elfojtó, az államot, a „közösséget" öncélnak tekintő *bonapartizmus* rendszerében), Hegel egyre inkább olyan erőt vélt felfedezni, mely képes a „szellemi állatvilágot", a polgári társadalmat bizonyos keretek közé szorítani, a Hobbes által leírt „bellum omnium contra omnes" világát valamelyest megrendszabályozni. A francia befolyás Németországban egyre nőtt, 1806-ban a francia császár védnöksége alatt, a megszűnő „Német–Római Birodalom" helyett létrejött a Rajnai Szövetség. Németországban minden mozgásba jött, s Hegel most már abban bízott, hogy a bonapartista rendszer megfelelő alkotmányos kereteket képes biztosítani a „moralitás birodalmának". Az ellenálló Poroszország hadseregét Napóleon éppen Jéna mellett verte szét (Hegel akkor fejezte be *A szellem fenomenológiája* kéziratát); ebben a helyzetben érthető Hegel lelkesedése, aki Napóleon jénai bevonulásáról ezt írta kollégájának és barátjának, Niethammernek: „A császárt – ezt a világszellemet – láttam kilovagolni a városon keresztül . . ."

A lovon ülő világszellem emberei nemcsak Németországot, hanem Hegel jénai lakását is meglehetősen felforgatták, s az amúgy is súlyos pénzzavarral küzdő filozófus rövidesen jobbnak látta a várost elhagyni és Niethammer hívására Bambergbe költözni. Itt 1807-ben újság szerkesztésével próbálkozott, mivel a helyzetet még mindig kedvezőnek ítélte a „moralitás országa" programjának megvalósítására; ám

a „rajnai" bajor cenzúra rövidesen meggyőzte őt arról, hogy a „tiszta bensőség" világa még egy újság erejéig sem válhat külsővé. 1808-tól Hegel gimnáziumi rektor Nürnbergben, életviszonyai konszolidálódnak. A nürnbergi robot közben Hegel sajtó alá rendezte *A logika tudománya* két kötetét (1812–1816), s ennek eredményeként 1816-ban végre meghívást kapott a heidelbergi egyetemre. Tíz év telt el a jénai csata óta. Hegel szemében a németek most is a filozófiai „szent tűz őrzői", de Napóleon végleg megbukott, Hegel bizakodása társadalmi tekintetben most a porosz monarchia irányába fordul. A kis német fejedelemségekben – így a badeni fejedelemségben, ahol most tanított – nem látott erőt. „A porosz állam az – mondja már heidelbergi székfoglalójában –, amely értelmességen épült." Poroszország annak idején valóban levonta a tanulságokat: toleráns és liberális politikát folytató királyának, III. Frigyes Vilmosnak miniszterei (Stein, Scharnhorst, kulturális területen Altenstein) reformok egész sorát vezették be, s a király a győztes felszabadító háború után is újra megerősítette azt az ígéretét, hogy az államot alkotmányos monarchiává fogja átalakítani. És bár a Szent Szövetség restaurációs rendszere szilárdult meg Poroszországban is, s a reformerek lassan eltűntek a színről, a protestantizmus és a felvilágosult abszolutizmus hagyományaira büszke porosz államnak elég jó híre volt ahhoz, hogy a reformkorszak idején valaki a német szabadság védelmezőjét és a német alkotmányosság ígéretét láthassa benne. Így Hegel örömmel fogadta el az 1818-ban Berlinbe kapott meghívást, s ettől kezdve mindvégig, 1831-ben bekövetkezett haláláig, kitartott 1816-os álláspontja mellett: a bonapartista rendszer megvalósítását Németországban a porosz monarchia által tartotta elképzelhetőnek.

A hegeli „abszolút idealizmus" végleges rendszere három részből áll. 1. A *logikának* – mely egyúttal („objektív" logikaként) metafizika is – a kategóriatan a lényege: a ka-

tegóriák – mint Arisztotelésznél is – nem egyszerűen a legáltalánosabb fogalmak, hanem az elvont lét (minőség, mennyiség, mérték) és a konkrét valóság (lényeg–jelenség, tartalom–forma, okság–kölcsönhatás) legátfogóbb vonatkozásai is. A logika a szellem kifejletlen, „magánvaló" létéről (An-sich-sein) szóló tudomány: az abszolút eszme (a már nem csupán transzcendentális, hanem a transzcendenciába vetített Én) itt még nem ismeri önmagát mint szubjektumot: ehhez az kell, hogy elidegenedjék önmagától (szembeállítsa magával a Nem-Ént), átmenjen máslétébe, a természetbe. – 2. *Természetfilozófia:* a természet az eszme elmerülése elidegenedett „máslétében" (Anderssein); a térben kiterült eszme. Ez lépcsőfokszerű egymásutánban bontja ki magát; mozzanatai: mechanika, fizika, szerves fizika. A lépcsőfokok azonban nem egymás*ból,* csak egymás*ra* következnek, az állat nem a növényből, az ember nem az állatból keletkezik, hanem egymás után, az eszméből keletkeznek. Az elidegenedett szellem csapong a természetben, s fokról fokra ébred öntudatra, legmagasabb fokon az emberben. – 3. *A szellem filozófiája.* Az örök körforgásban levő, „időtlen" természetből átlépünk az időbeli fejlődés világába; a meghatározottság birodalmából a szabadság birodalmába. A *szubjektív szellem tana:* az ember antropológiai-pszichikai meghatározása. Az *objektív szellem tana:* a társadalmi viszonyok, nevezetesen a polgári társadalom viszonyainak leírása. Az *abszolút szellem tana* végül azoknak az ideológiai formáknak, a művészetnek, a kinyilatkoztatott vallásnak és a filozófiának leírása, melyekben az emberiség tudatosítja saját fejlődését. A *filozófia* története a történeti fejlődés lépcsőfokainak mintegy *utólagos* tudatosulása: „Ha a filozófia – írja Hegel – szürkét szürkébe fest, akkor az élet egy alakja megöregedett, s szürkével szürkébe az meg nem fiatalítható, hanem csak megismerhető; Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét." Az abszolút szellemben az esz-

me elérte teljesen kifejlett, „magáértvaló" létét (Für-sichsein); magasabb fokon tért vissza önmagához, miközben megszüntetve-megőrizte (aufheben) korábbi állapotait. A megszüntetve-megőrzés (Aufhebung): a magánvaló lét tézise (állítás) és a máslét antitézise (tagadás) után a szintézis (a tagadás tagadása).

Mit fejeznek ki mármost a hegeli rendszer eme elvont kunstrukciói, melyek előbb lenyűgözték egész Németországot, hogy utóbb annál több gúnyolódásnak legyenek kitéve? Ez az elvont filozófiai rendszer valóságos társadalmi-világnézeti problémákat fejezett ki; és akkor omlott össze, amikor a társadalmi helyzet, melyet kifejezett, a múlté lett. Hegel működése idején a kapitalista átalakulás Közép- és Kelet-Európában még csak mint gazdasági eszmény volt jelen; Hegel számára nem volt kétséges, hogy mi a közvetlen társadalmi fejlődés kívánatos útja. Az a tény viszont, hogy – különösen az angol – polgári fejlődést kívülről figyelte, sajátosan kedvező nézőpontot biztosított számára a kialakuló kapitalizmus *ellentmondásainak* elméleti feldolgozásához. „Németország jelentős polgári humanistáinak – írja Lukács György – azzal a bonyolult és ellentmondásos szükségszerűséggel kellett szembenézniük, hogy a polgári társadalmat egyfelől elismerjék, mint szükséges és egyedül lehetséges, mint haladó valóságot igeneljék, és ugyanakkor, másfelől, ellentmondásait nyíltan és kritikusan felfedjék és kimondják, az embertelenség előtt, amely annak lényegéhez tartozik, apologetikusan ne hajtsanak fejet." Hegel utópizmusa nem absztrakt utópizmus volt: a kapitalizmus világrendszerré fejlődése előtt álló Európa történelmének egy valójában egyszeri, átmeneti, de mégis valóságos mozzanatához kötődött – és éppen e helyzet elmúlásával kellett a hegeli filozófiának is szükségképpen eltűnnie a filozófiatörténet színpadáról. A Smith-t fiatal kora óta jól ismerő Hegel, ahogy Marx mondja, „a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll". Az ember,

Hegel szerint, azáltal *személy*, hogy dolgokat tulajdonaként birtokol: a birtoklás, így, kötelessége; a *család* az érdekek közösségén, mindenekelőtt a gyermekek fölnevelésének közösségén nyugszik, a polgári társadalom sejtje; a *polgári társadalom* a munkamegosztás és a magánérdek rendszere, mely rendekké (földműves, iparos, gondolkodó rend) alakul; az *állam* a polgári társadalom biztosításának szükségletéből fakad. Az állam *befelé* mint alkotmány jelenik meg: a fennálló (gazdasági) egyenlőtlenségen nem tud segíteni, de a törvényben megvalósítja a szabadságot, kiegyenlíti a magánérdekek harcát, biztosítja a rendek életét; ideális formája a monarchia, mivel a születés általi monarcha egyik rendhez sem tartozik: fölöttük áll. Az állam ugyanakkor az erkölcsiség megvalósítása is. Hegelnek nincs külön etikája; akárcsak a görög polisz polgárai számára, Hegel számára sem lehetséges erkölcs a közösségen kívül: „Az állam magán- és magáértvalósága szerint az erkölcsi egész, a szabadság megvalósítása, s az ész abszolút célja az, hogy a szabadság valóságos legyen." Politika és erkölcs között nem lehet igazi ellentét: Hegel itt, bár kora valóságával megalkudva, korai jakobinizmusának hagyományait folytatja. Ez a megalkuvás egyfelől valóságérzékéből fakad, másfelől nem jelenti a kritikai attitüd teljes feladását: Hegel nem erről vagy arról az államról, hanem mindig az állam *eszméjéről*, a *valóságos*, tehát igazi államról mondta ki elméletileg azt, hogy abszolút végcél, noha gyakorlatilag kétségtelenül a porosz államtól várta ennek realitását. – *Kifelé* az államok már csak egyesek: a „bellum omnium contra omnes", melyet befelé sikerült megszüntetni, itt szabadon dühöng, a háború az államok természetes állapota. A polgári társadalom és az állam fejlődésének története: a *világtörténelem*. A világtörténelemben az ész uralkodik. Hegel híres formulája szerint: ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű. A „valóságos" kategóriája Hegelnél – a pusztán létezővel szemben – a *fogal-*

mának teljesen megfelelőt, a *lényegit* jelenti, melynek létezése *szükségszerű és ezért ésszerű*. A társadalmi valóság vizsgálatakor Hegel mindig azokat a reális tendenciákat kereste, amelyek a történelem változásait, az ember történeti lehetőségeit megszabják. A valóságos helyzettől elszakadt elgondolások – bármily megejtőek legyenek is – nem befolyásolják a történelem menetét; csak a társadalom tényleges erői képesek változás előidézésére. Ezeket az erőket a késői Hegel azonban egy elvont *eszme* fejlődésévé, a fogalom önmozgásává misztifikálja. A történelem szükségszerű menetét a világszellem szabja meg, az egyének az ő eszközei: az egyes ember saját érdekei és szenvedélyei szerint cselekszik, ám a világszellem, az ész „cselt vet" neki, s egyúttal saját célját is megvalósíttatja vele. Minden nemzet csak egyszer kerül a történelem élvonalába, azután, a világszellem célját megvalósítva, alárendelődik. A történelemelőttiség gyermekkorából először a keleti világ fiúkora, majd ebből a görög világ ifjúkora, ebből ismét a római világ férfikora, s végül ebből a germán világ érett kora alakul ki. A keresztény-germán világ története a reformáció előtti középkorra és az ez utáni újkorra oszlik. A világtörténet a szabadság tudatában való haladás: a keletiek csak azt tudták, hogy egy ember (a despota) szabad, a görögök és rómaiak azt, hogy néhány, a kereszténységben elvontan már kimondódott minden ember szabadságának eszméje, de csak a protestantizmus tette ezt valóságossá. A katolikus országokban a francia forradalom végezte el azt, amit a reformációnak kellett volna; a revolúció (külső forradalom) azonban dőreség reformáció (a benső forradalma) nélkül. A fejlődés csúcspontja: a világszellem által eleve célul kitűzött polgári-alkotmányos rendi monarchia, mely a polgári társadalom keretein belül az itt uralkodó diszharmóniát legalább tompítani igyekszik. Igazi meghaladás csak a tiszta bensőség birodalmában lehetséges: a fi-

lozófia kibékít a valósággal, a szabadság a szükségszerűség fölismerése.

Hegel *dialektikájának* gyökere az a felismerés, hogy az ember világa az emberi tevékenység által létrehozott; hogy a *tárgy,* amelynek objektivitásával az ember szembenéz, ugyanakkor *saját műve,* saját szubjektivitásának kifejeződése. A dialektikának az a formája ugyanakkor, amelyet létrehozott, sajátos korlátok között jelenítette meg a szubjektum-objektum viszonyt, amennyiben a konkrét emberi szubjektumot a tárgyi világgal szemben *eleve tehetetlennek* fogta föl. Hegel fölismerte, hogy a munkafolyamat – melyben ő az ember, az emberi nem önteremtési folyamatát látta meg – az ember dologgá válásának és elnyomorodásának folyamata is; minthogy az ember, miközben a maga emberi világát megteremti, egy tőle idegen, vele szembenálló világot hoz létre: a tárgyi világban ő maga lett külsővé, ő maga idegenedett el magától. *Az emberi tevékenységet Hegel az árutermelő társadalomra jellemző alakjában ragadta meg,* ahol az emberi viszonyok dologi viszonyok formáját öltik; a munkát eleve az *elidegenedett* munkával azonosítja, számára ezért a tárgyiasulás az elidegenedéssel lesz azonossá, s az elidegenedés leküzdésének feladata a tárgyiasulás meghaladásának illuzórikus feladataként jelenik meg. Hegel mitikus ontológiájában az emberi tevékenység tárgyiasulásának ténye végül mint a tiszta ész tárggyá válása jelenik meg, az elidegenedés meghaladása pedig mint a tárgyiasulás visszavétele, mint az eszme visszatalálása önmagához. Ha Hegelt korábban az az ellentmondásos viszony foglalkoztatta, amely a társadalom általános érdeke és egyes osztályok különös érdeke között áll fenn, akkor most ez a viszony az általános–különös elvont logikai-ontológiai viszonyaként jelenik meg. A történetiség eszméje, az a felismerés, hogy egy adott intézmény, a társadalom egy adott berendezkedése, a történelmi fejlődés egy meghatározott pontján megfelelő, „élő", ésszerű lehet, és ugyanakkor

korábban vagy később „pozitív", „holt", ésszerűtlen; az a radikálisan evilági gondolat, hogy ami ésszerű, azt valóságossá kell *tenni,* most a pusztán „létező" és a „valóságos" szembeállításának ontológiai sémájaként lép színre; a forradalom fogalmi feldolgozása pedig önálló életet nyer a mennyiségi változások által előkészített minőségi ugrás logikai kategóriájában. A lényeg és jelenség logikaivá-természetfilozófiaivá szublimált fogalompárja eredetileg szintén a fennálló kritikájának gondolati eszköze volt: a polgári társadalom atomizált viszonyai között a felszinen megjelenő – a valóságos, lényegi összefüggéseket elfedő – hamis látszat leleplezése. A konkrét francia Legfőbb Lény helyébe most az elvont német Abszolút Eszme lép. Az ész csak azáltal hathatja át a valóságot, hogy misztikus módon maga azonos vele: az abszolút eszme a fichtei Én realizálódása és a spinozai szubsztancia spiritualizálódása egyben. „*Hegelben* – írja Marx – *három* elem van: *a spinozai szubsztancia, a fichtei öntudat* és a kettő *hegeli* szükségszerűen ellentmondásos *egysége,* az *abszolút szellem.* Az első elem a metafizikusan travesztált *természet* az embertől való *elválasztottságában,* a második a metafizikusan travesztált *szellem* a természettől való *elválasztottságában,* a harmadik a kettőnek metafizikusan travesztált *egysége, a valóságos ember és a valóságos emberi nem.*" A valóság minden szférája ennek az abszolútumnak megnyilvánulása; ezért, mint Marcuse mondja, „Hegel filozófiája szükségképpen rendszer, amely minden létszférát az ész mindent átfogó eszméje alá szubszumál". A történelem most látszattörténelemmé vált, hiszen benne nem a valóságos emberi szubjektum tevékenykedik, hanem az abszolút eszmévé, világszubsztanciává misztifikált szubjektum. Mégis, ahogyan Engels írta: „Hegel gondolkodásmódját minden más filozófusával szemben az alapjául szolgáló roppant történeti érzék tüntette ki. Akármennyire elvont és idealista a formája, gondolati kifejlése mégis mindig párhuzamosan ha-

ladt a világtörténelem fejlődésével, s tulajdonképpen Hegelnél az utóbbi csak az előbbi próbájául szolgált. . . . Hegel az anyagot mindenütt történelmileg, a történelemmel való meghatározott, habár elvontan kiforgatott összefüggésben tárgyalja."

5. AZ IFJÚHEGELIÁNUSOK

A hegeli rendszert a képzelt történelem és a valóságos történelem összeütközése rendítette meg. Az 1830-as francia forradalmat Hegel gyanakvással szemlélte, és az ennek eredményeként létrejött júliusi monarchiát mint a zűrzavarok utáni „megbékélés" kezdetét üdvözölte. Minden olyan kezdeményezés, amely nem az államtól indult ki, gyanús volt számára; így szembefordult a harmincas évek európai liberalizmusának nem is annyira céljaival, mint inkább módszereivel. Az 1830-as francia forradalom kapcsán heves vita zajlott le közte és tanítványa, a jogfilozófus Eduard *Gans* (1798–1839) között: ebben Gans azt az álláspontot képviselte, hogy a liberális eszmék az abszolút eszme új alakulatai, s ezért a fejlődés útját jelentik. Gans szembefordult Lajos Fülöpnek a vagyonos osztályokat képviselő „polgárkirályságával", és az utópikus szocializmus felé tájékozódott. „Ahogyan egykor – írta – az úr és a rabszolga, később a patrícius és a plebejus, majd a hűbérúr és a vazallus állt szemben egymással, úgy most a here és a munkás áll egymással szemben . . . A középkornak a céhekben megvolt a maga társadalmi munkaszervezete. Ezeket a céheket szétrombolták, s nem lehet őket visszaállítani. De vajon a felszabadult munka most a korporációból a zsarnokságba, a mesterek uralma alól a gyártulajdonosok uralma alá kerüljön? Nincs erre orvosság? De van: a szabad korporáció, a szocializálás." A „tagadás tagadása" hegeli eszméjét Gans a modern társadalom fejlődésmenetére

alkalmazta, és a kisipari korporatív munka (tézis) és a gyári nagyipar (antitézis) szintéziseként ábrázolta a szocializmust.

Németország „filozófiai diktátorának" halála után a porosz kormánynak már nem kellett olyan kesztyűs kézzel bánnia azokkal a tanítványokkal, akik Hegelnek inkább kritikai tendenciáit követték. Míg III. Frigyes Vilmos és Altenstein éltek (mindketten 1840-ben haltak meg), a hegeliánusoknak nem volt részük üldöztetésben; ám néhány összeütközésre sor került, mindenekelőtt teológiai téren. 1835–1836-ban megjelent a Hegel-tanítvány teológus David Friedrich *Strauss* (1808–1874) *Das Leben Jesu* (Jézus élete) c. könyve, melyben a hegeli szellemtörténeti módszert az újtestamentum vizsgálatára alkalmazta. Strauss e könyvben Jézus életének eseményeit és adatait úgymond spontán keletkezett mítoszokban oldotta föl, melyeket az evangéliumok „Jézus életének egyszerű történeti vázára raktak". A krisztológia eszerint nem a Názáreti Jézusról, hanem az emberiségről szóló tanítás. A könyv hatása rendkívüli volt: egyszerre megmutatkozott, milyen ellentétes tendenciák egyesültek, időlegesen, a hegeliánizmusban. A hegeli iskola kettészakadt. Az ún. *óhegeliánusok* ragaszkodtak Hegel rendszeréhez, vallás és filozófia összeegyeztetéséhez, a porosz állam kultuszához. Az ún. *ifjúhegeliánusok* viszont a filozófiát egyértelműen a vallás fölé helyezték, a felvilágosodás szellemében bírálták a porosz államot, és azt hangsúlyozták, hogy a hegeli filozófia lelke a kritikai, dialektikus módszer. A straussi valláskritikát egészen a filozófiai materializmusig vitte el Ludwig *Feuerbach* (1804–1872). A vallás az ember önelidegenülése, kivetítése a transzcendenciába; az antik politeizmusban testi és lelki, a kereszténységben lelki mivoltában. Ámde maga a filozófiai idealizmus is hasonló a valláshoz, amikor a transzcendenciába az absztrakt gondolkodást vetíti ki, mint „abszolút eszmét". „A hegeli Logika – írja Feuer-

bach – az ésszel és a jelennel összhangba hozott, *logikává* tett *teológia. Ahogyan a teológiának isteni lénye eszmei vagy elvont foglalata minden realitásnak, azaz minden végességnek, úgy a logika is az.* Minden, ami a földön van, megtalálható újra a teológia mennyországában – éppúgy *minden, ami a természetben van,* megtalálható újra az *isteni Logika egében* ... Minden *kétszer van* meg a teológiában, egyszer elvontan, másodszor konkrétan; minden *kétszer van* meg a hegeli filozófiában: egyszer a Logika tárgyaként, azután újra a természet- és szellemfilozófia tárgyaként. A teológia lényege az embernek *transzcendens,* az emberen kívül helyezett lényege; Hegel Logikájának lényege a *transzcendens* gondolkodás, az embernek az *emberen kívül helyezett* gondolkodása ... Az »abszolút szellem« a teológiának »elhunyt szelleme«, amely még mint *kísértet* jár a hegeli filozófiában." Feuerbach a természetet és az embert, a természetes embert állította filozófiája, „antropológiai materializmusa" középpontjába. „Az új filozófia – írja saját filozófiájáról – *az embert, belefoglalva a természetet* mint az ember alapját, a filozófiának *egyedüli, egyetemes* és *legfőbb tárgyává* teszi – az *antropológiát* tehát, *belefoglalva a fiziológiát, egyetemes tudománnyá.*" A „természetes ember" Feuerbachnál a természet által meghatározott, tulajdonságai természettől adottak: Feuerbach nem vette észre, hogy a „természetes ember", melyet elemez, történelmi termék, a polgári társadalom történetének terméke. Álláspontja így végül a felvilágosodás elméleti álláspontja; a gyakorlattól, a német forradalmi mozgalomtól – rokonszenve kifejezése mellett – távol tartotta magát.

Németországban azonban egyre inkább a politika került napirendre, a filozófia egyre közvetlenebb viszonyba került a gyakorlattal. Az ifjúhegeliánus mozgalom vezetői, így Bruno *Bauer* (1809–1882) a valláskritikát egyre inkább a politikai kritika síkjára vitték át. Bauernél a „kritika"

a fönnálló kritikáját, nem annyira a kereszténység, mint inkább a „keresztény" (feudális) állam kritikáját jelenti; ám a „tömeg"-ben Bauer nem bízott, csupán a szellem, az „öntudat" erejében. A hegeli „abszolút eszme", mely eredetileg a spinozai szubsztancia és a fichtei Én szintézise volt, most ismét szétesett alkotó elemeire, a feuerbachi természetre és a baueri öntudatra. Gyakorlati téren érvényesítette az „öntudat" kritikáját a fönnállóval szemben Arnold *Ruge* (1802–1880), aki az 1848-as forradalom előtt fáradhatatlan publicisztikai tevékenységet fejtett ki Németországban és külföldön, majd a forradalomban a balszárny egyik vezetője a frankfurti birodalmi német nemzetgyűlésben, azután a fegyveres felkelések résztvevője volt. Bauer és Ruge – különösen az utóbbi – a radikális polgári demokrácia hívei voltak. Míg azonban Bauer a hegeli filozófiáról azt akarja bebizonyítani, hogy abból a külsődleges kompromisszumoktól való puszta megtisztítás révén le lehet vezetni a fönnálló kritikáját, addig Ruge kimondja, hogy Hegel megalkuvása magának filozófiájának leglényegéhez tartozik, s ezért túl kell azt haladni. – A radikális polgári demokrácia álláspontját az ifjúhegeliánusok táborán belül a továbbiakban két irányból érte bírálat. Egyfelől Max *Stirner* (eredetileg Johann Kaspar Schmidt, 1806–1856) az „öntudat" filozófiáját végletes egoizmussá és anarchizmussá változtatta. Stirner elveti a burzsoázia politikai liberalizmusát, a kommunizmus szociális liberalizmusát és a baueri „kritika" humánus liberalizmusát egyaránt. Az Ént meg kell szabadítani az államtól, a vallástól, az erkölcstől, az Én önmagának teremtője, az „Egyetlen", aki ezért maga fölött nem ismerhet el semmiféle felsőséget, sem politikait, sem vallásit, sem erkölcsit. Másfelől Moses *Hess* (1812–1875) a fennálló kritikáját a szocializmus igenléséig fejlesztette. Az elidegenedést elemezve, a dologi hatalomban, a pénzben látja meg a külsővé vált ember lé-

nyegének, tevékenységének elidegenedett eredményét. A legegyetemesebb szabadság látszata mögött a legegyetemesebb szolgaság valósult meg; az ember a tulajdon, a pénz szolgájává lett. Ezt a társadalmat meg kell semmisíteni: üt a „társadalmi állatvilág" végórája, a magántulajdont megszüntetik. Az ember ekkor visszakaphatja igazi lényegét, szabadságát; a pénz uralmát fölváltja a szeretet uralma.

VII. A polgári filozófia válsága

A francia forradalom, majd a napóleoni és a restaurációs rezsim eredményeképpen a polgári rend *gazdaságilag* véglegessé szilárdult Nyugat-Európában, bár politikailag a polgárságnak gyakran még ki kellett egyeznie a feudalizmus erőivel és már védekeznie kellett a munkásmozgalmakkal szemben is. A polgári társadalommal kapcsolatos 18. századi elképzelések most a kapitalizmus valóságával néznek szembe. A 19. század végére a polgárság politikailag is egyértelműen uralomra jut, de a kapitalizmus kibontakozó ellentmondásai ideológiai téren egyre súlyosabb válságba sodorják: a 19. század, a liberális kapitalizmus kibontakozó válságának százada, a filozófiában is alapvető változások időszaka. Problematikussá válik az *egyén*, a személyiség fogalma: problémává lesz az *általános érvényű etika* lehetősége is. Minden individualitás tagadása egyfelől, a *különleges* egyéniség egzisztenciájának hirdetése másfelől: egymást kizáró vagy egymást kiegészítő módon, az új törekvések ugyanarra a kérdésre, az autonóm személyiség létének vagy nemlétének kérdésére válaszolnak. Ebben a gondolati térben a minden ember számára érvényes és kötelező etika eszméje szertefoszlik. Az átlagember viselkedését szigorú normák irányítják, kényszerítő erejük azonban nem az egyéni kötelességtudatból és lelkiismeretből, hanem a megszokásból és a nyilvánosság nyomásából táplálkozik; a valódi individualitás pedig úgymond normák meghaladását is jelenti, mind erkölcsi, mind értelmi normák meghaladását. *Tudo-*

mány és ipar hatalmassá tették az embert: de az élet végső kérdéseire a tudománynak nem lehet válasza. A mai polgári filozófiára jellemző kettéhasadtság itt jelenik meg. A természettudományos beállítottságú *pozitivizmus* és az értelmileg beláthatatlanként felfogott emberi létet vizsgálódásainak középpontjába állító *irracionalizmus* egymással idegenül állnak szemben. Idegenségük, mégis, csak látszólagos. Más a tudományfilozófiai és más az életfilozófiai *attitűd,* máshová kerül a hangsúly. De a válaszok végül egybehangzanak: tudományfilozófia és életfilozófia egyetértenek abban, hogy *világnézeti problémák* megoldására a tudomány illetéktelen. A polgári filozófia 19. századi átalakulása korántsem hirtelen játszódott le: már a német klasszikus filozófia előlegezett itt némely gondolatot. Kant teoretikus filozófiájában az individuum egyedisége a transzcendentális Én általánossága mögött elhalványul, a gyakorlati filozófia etikai pátosza pedig, a német klasszikus filozófia további fejlődése során, egyre kevésbé kelt visszhangot – Hegelnek már nincsen külön etikája.

A polgári filozófia egyik nagy áramlata, a pozitivizmus, a problémák megoldását a technika és a tudomány előrehaladásától remélte, a *tényekben* biztos támaszt vélt találni: úgy gondolta, a tudomány fejlődése a teljes ésszerűség társadalmát fogja eredményezni – ennyiben tehát a felvilágosodás vonalát folytatta tovább. A pozitivista irányzat képviselői a 19. század első felében még ellenzékben vannak a hivatalos állami ideológiákkal szemben, a század közepétől befolyásuk növekszik, a század végére pedig – a felszínen – az irányzat átütő győzelmet arat a polgári gondolkodásban.

Az áramlat radikális ellenzékisége – eleinte – az egész társadalmi rendszer megjavítására, radikális átalakítására irányuló igényben nyilvánul meg. Az *utópikus szocialisták* Rousseau és a jakobinusok kispolgári-egyenlősítő nézeteiből indulnak ki, de fölismerik, hogy azok mozgalma nem számíthatott sikerre, mert nem volt reális társadalmi bázisa, nem volt meg az ipari termelőerők szükséges fejlettsége. Ezt kell tehát előbb megteremteni, majd ésszerűen megszervezni. Claude-Henri de *Saint-Simon* (1760–1825) két nagy osztályt különböztetett meg: a nem-dolgozók (henyélők) és a dolgozók osztályát; kettőjük harcából állt a forradalomban kicsúcsosodó francia történelem. Az a gondolat, hogy a henyélők a hódító frankokból, a dolgozók a leigázott gallokból alakultak ki, nem tőle származik, bár megtalálható elméletében. Az osztályharc csak akkor szűnhet meg, ha az emberek a testvériség jegyében „egyetemes társulásra" lépnek egymással. Ez a dolgozók (közéjük sorolja az ipari vállalkozókat is) új ipari társadalma lesz, melyben az emberek kormányzását a dolgok igazgatása, a dogmatikus kereszténységet egy új, szociális kereszténység váltja föl. Charles *Fourier* (1772–1837) jelszava is az új ipari és társadalmas világ („le nouveau monde industriel et sociétaire"), melynek elképzelésében egyesül a morusi és a baconi utópia. Harmonikus társadalmában az emberek az ún. falanszterekbe szerveződnek, a kényszerű munkamegosztás megszűnik, a munka játékká válik. Míg Saint-Simon és Fourier kiáltványok és beadványok tömegével ostromolta a hivatalos köröket, a munkásból lett gyáros Robert *Owen* (1771–1858) lanarki üzemében (New-Lanark) reformok sorozatát vezette be, és elindította az angol szövetkezeti és szakszervezeti mozgalmat, majd egész vagyonát kommunisztikus telepek létesítésére fordította Amerikában. Az utópikus szocializmus eszméit szorosabban

kapcsolták össze a természettudományos és „antropológiai" materializmussal és a hegeli dialektikával („a forradalom ábécéjével") az oroszországi ún. *forradalmi demokraták*, nevezetesen elsősorban A. I. *Herzen* (Gercen, eredetileg Jakovlev, 1812–1870) és N. G. *Csernisevszkij* (1828–1889). Az oroszországi patriarchális társadalom bizonyos szerves közösségi formái (obscsina) alapján úgy vélték, hogy Oroszország elkerülheti a kapitalista fejlődést és közvetlenül a szocializmus útjára léphet – a kapitalizmus behatolása Oroszországba azonban szétzúzni látszott elképzeléseiket.

Az utópikus szocialisták kudarcai tovább fokozták azt az érzést, hogy a polgári társadalom voltaképpen túlhaladhatatlan; és csupán a tudomány és a technika fejlesztésére van szükség, bár a „pozitivizmus" terminus megalkotója, a Saint-Simon-tanítvány Auguste *Comte* (1798–1857) a maga ideológiáját még erősen antifeudális és antiklerikális éllel fejti ki. Az emberi megismerésnek Comte szerint három fokozata van: a teológiai, a metafizikai és a pozitív. A *teológiai* stádiumban az ember misztikus, természetfölötti erőkkel, a *metafizikaiban* az elvont gondolkodás elvont elveivel magyarázza a világ jelenségeit, a *pozitív* stádiumban azután a tudományok szolgálnak preciz, okokozati magyarázatokkal. Az egyes tudományok a történelem során a következő sorrendben jöttek létre: matematika, asztronómia, fizika, kémia, biológia, szociológia; ám ez, mondja Comte, nemcsak történeti sorrend, hanem logikai is; minden egyes tudomány a rákövetkezőnek módszertani előfeltétele. A társadalmi mozgás területén szintén három stádiumot találunk: a katonai, jogi és ipari stádiumot. Ez utóbbi megvalósulása a dolgozóknak (polgárságnak és munkásságnak) és az értelmiségnek egyaránt érdeke; a régi vallás helyébe a Comte által kidolgozott új vallás, „az emberiség vallása" lép: tudományos módszerességgel kidolgozott ünnepnapokkal, szertartásokkal és az ész papjainak hierarchiájával . . .

A 19. század utilitariánus empirizmusának kiemelkedő jelentőségű képviselője, John Stuart *Mill* (1806–1873) Comte-ban eleinte azt a filozófust látta, aki a társadalom problémáinak vizsgálatában Bentham tudományosságát egyesíteni tudta a *történeti* szemlélettel; mely utóbbi, mint azt Mill az angol romantikus S. T. Coleridge (1772–1834) és Thomas Carlyle nyomán belátta, oly feltűnően hiányzott Bentham módszeréből. Comte igen nagy hatással volt Millre, de csak addig, míg pozitivizmusának totalitariánus elemei világossá nem váltak; a társadalom jövendő megszervezésének comte-i javaslatai Millt mélységesen taszították. Mill a liberális polgári demokrácia ideológusa volt, aki az individuum szabadságát védelmezte a társadalom nyomásával, a közvélemény hatalmával szemben; céljait a társadalom ésszerű megszervezése, politikai reformok által remélte elérhetni. Mill nem romantikus és nem utópista, még akkor sem, ha etikai ideálja – az egyéniségét szabadon kibontakoztató individuum – a polgári társadalom 19–20. századi fejlődésének tükrében végül is illuzórikusnak bizonyult. Mill filozófiája mindvégig politikai gondolatok visszfénye és eszköze; és filozófiájának rendkívüli ellentmondásossága a polgári liberális reformtörekvések kiküszöbölhetetlenül ellentmondásos voltából fakad. Mill – általa utilitariánusnak mondott – etikájában a hasznosságelv teljesen visszájára fordul. Minden ember, természeténél fogva, a boldogságra törekszik; de a boldogság, Mill szerint, nem vezethető vissza, mint Bentham kísérleteiben, a fizikai örömökre – Mill a morális, individuális, független életet látta a boldogság legfőbb forrásának. Mill – csakúgy, mint apja, a lelkes Benthamtanítvány James Mill (1773–1836) – az asszociációs pszichológiára építette filozófiáját. Az asszociáció tana azonban Mill szemében nem egyszerűen pszichológiai hipotézis, melyet mint olyat nyíltan meg kell vizsgálni, hanem radikális társadalmi célkitűzések lényeges előfeltevése. Az em-

pirizmus, hasonlóképpen, több ismeretfilozófiai elemzésnél. aki nem empiricista, az, mondja Mill, az „Establishment" híve, a „szent" doktrinák és intézmények védelmezésére elkötelezett. „Az az elképzelés – írja Mill –, hogy az elmén kívüli igazságokat pusztán intuíció vagy öntudat alapján, megfigyeléstől és tapasztalattól függetlenül megismerhetjük, véleményem szerint ezekben az időkben a hamis doktrínák és rossz intézmények nagy intellektuális támasza. Ennél jobb eszköz nincs is arra, hogy a mélyen fekvő előítéleteket szentesítsék." Természet és társadalom tapasztalati megismerésének alapvető eszköze, Mill szerint, az *indukció,* melynek során egyes megfigyelésekből a valóság általános elveire következtetünk. Mill azonban, miközben az indukció elméletét kidolgozta, valójában racionalista elveket mozgósított. Megoldása bizonyos kutatási-gyakorlati *módszerek* kidolgozásában állt. Ezek feladata: rendteremtés a megfigyelések nyújtotta sokféleségben, az irreleváns vonások kiküszöbölése, a releváns összefüggések kiemelése. Ám Mill módszerei azon a – nem tudatosított, nem bevallott – előfeltevésen alapszanak, hogy az egyes helyzetek már eleve általános sajátosságok összetételeként jelennek meg számunkra. És ez radikális eltávolodást jelentett attól a hagyományos empirista doktrínától, melyet Mill hivatalosan képviselt. Az antiindukcionista William Whewell (1794–1866) joggal jegyezte meg: „Ezekkel a módszerekkel kapcsolatban az a nyilvánvaló megjegyzés kínálkozik, hogy adottnak veszik pontosan azt, amit a legnehezebb felfedezni." Matematikai filozófiájában, hasonlóképpen, Mill szélsőségesen empirista elvekből indul, és a matematikai igazságokat mint tapasztalati általánosításokat ábrázolja; de késői írásaiban a kantiánus magyarázat, sőt, egyfajta platonikus álláspont felé közeledik. A matematika adja számunkra a természet kulcsát: nem arról van valójában szó – véli ekkor Mill –, hogy a matematikai alapigazságokat a jelenségek megfigyeléséből tapasztalati-

lag általánosítjuk, hanem inkább úgy áll a helyzet, hogy a jelenségek éppen bizonyos matematikai összefüggések folytán olyanok, amilyenek. Mill matematika-felfogását gyötrelmes felismerésekből született ellentmondások szabdalják elméleti mozaikdarabokra, mint ahogy – a késői írásokban – az individuum függetlenségének védelmezése is, ismeretfilozófiai síkon, felemás utakra téved. Mill itt Berkeley-t teszi, úgymond, következetessé: az individuum észleleteinek logikai elsőbbségük van a külvilághoz, az anyaghoz képest, az anyag nem más, mint észleletek állandó lehetősége. De ki az, aki észlel? Mill képtelen megmagyarázni az *öntudat* tényét: hogyan lehetséges, hogy észleletek észleljenek? „Azt hiszem – írja, mintegy a küzdelmet feladva, az öreg Mill –, a lehető legbölcsebben akkor járunk el, ha ezt a megmagyarázhatatlan tényt elfogadjuk . . ."

A század ötvenes éveitől erősen hanyatlik a pozitivista áramlathoz tartozó filozófiák színvonala. A most egyre fokozódó népszerűségnek örvendő *természettudományos materializmusnak* kétségkívül érdeme ugyan a természettudományos világnézet terjesztése; a valódi filozófiai teljesítmények befogadására azonban képviselői nem csupán képtelennek bizonyultak, hanem valóságos propagandakampányt fejtettek ki azok ellen. Jakob *Moleschott* (1822–1893) indította el a mozgalmat *Der Kreislauf des Lebens* (Az élet körforgása) c. könyvével; egyidőben nagy hírnévre vergődött heves vitakészségével Karl *Vogt* (1817–1895) is, akitől az a hírhedtté vált megfogalmazás származik, hogy a gondolat viszonya az agyhoz ugyanolyan, mint az epéé a májhoz, vagy a vizeleté a veséhez. E vulgármaterializmus legismertebb és legnagyobb hatású népszerűsítője Ludwig *Büchner* (1824–1899) volt, akinek először 1854-ben megjelent *Kraft und Stoff* (Erő és anyag) c. könyve számtalan kiadást ért meg a századfordulóig, sőt utána is. Alapgondolatai: a világon csak mozgó anyag van, nincs anyag erő

nélkül és erő anyag nélkül. Szerves és szervetlen között a különbség ugyanaz, mint egyszerű és összetett között; a gondolat az anyag mozgása. Az emberi tevékenységek gyökerei már az állatvilágban megvannak, pl. a papagáj érti, amit mond. A világban minden szükségszerű: a véletlen és a szabad akarat nem léteznek. A könyv későbbi kiadásaiban a szerző már Darwin gondolatait is földolgozta (*A fajok eredete* 1859-ben, *Az ember származása* 1871-ben jelent meg először), a darwinizmusra épített természetfilozófiának azonban színvonalasabb és szimpatikusabb képviselői a neves biológus Th. H. *Huxley* (1825–1895) és Ernst *Haeckel* (1834–1919). Haeckel könyve, a *Die Welträtsel* (Világrejtélyek, 1899) több százezer példányban terjedt el. Huxley „agnoszticizmusnak" (tőle ered a kifejezés), Haeckel „monizmusnak" nevezte a maga filozófiáját: voltaképp mindkettő materializmus, bár önmaguk előtt is leplezett materializmus; és a Haeckelé némileg panteisztikus színezetű.

A fejlődés gondolata a 19. század racionalista-liberális polgára számára szinte Darwin nélkül is magától értetődő volt, hiszen csak körül kellett nézni a világban, hogy a tudomány és technika haladása úgymond nyilvánvaló legyen: Herbert *Spencer* (1820–1903) már fölvázolta evolucionizmusának alapjait, amikor Darwin nagy művei megjelentek. Spencer a világot a fejlődés és felbomlás egyetemes törvénye alá vetettnek látja és erről a törvényről a következő meghatározást adja: „Az eképp egymással mindenütt harcban levő folyamatokat, amelyek mindenütt hol időlegesen, hol tartósabban túlsúlyba kerülnek egymással szemben, mi *fejlődésnek* vagy *evolúciónak* és felbomlásnak nevezzük. Evolúción legáltalánosabban az anyag integrációját és a mozgásnak vele járó szétoszlását értjük; a felbomlás pedig a mozgás elnyeletését és az anyagnak velejáró dezintegrációját jelenti." A fejlődés lényege a társadalomban: a „katonaiból" az „ipari" formába való át-

menet. Spencer vasszorgalommal – és hihetetlenül terjengősen – gyűjtötte össze enciklopedikus méretű köteteibe a korabeli természet- és társadalomtudományok ismeretanyagát. A tudományok tényein kívül mást nem lehet megismerni: a világ végső alapja – a lét – megismerhetetlen. Alighanem az enciklopedikus tudásnak a világnézet kiküszöbölésével való összekapcsolása – és szocializmusellenessége – szerezte meg Spencernek azt az elismerést, melyben része volt: a csak a praktikus tudást értékelő, a világnézeti kérdésekkel foglalkozni nem akaró „fin de siècle" polgárság lelkesen rakta föl könyvespolcaira Spencer vaskos köteteit. Ma a filozófiatörténészeken kívül senki sem olvassa őket. A hasonló törekvésű Eugen *Dühring*ről (1833–1921) és úgymond szigorúan tudományos „világszkematikájáról" viszont már ők sem nagyon emlékeznének meg, ha a német szociáldemokrata mozgalomban való időleges elterjedése miatt Engels nem írt volna ellene egy vitairatot.

2. AZ IRRACIONALISTA ÁRAMLAT

Míg a pozitivizmus vonala ily módon egyre laposabb apológiáját adta a polgári társadalomnak, egy másik vonalon egyre inkább világossá vált és erősödött az a fölismerés, hogy a polgári társadalom „ésszerűsége" legfeljebb a tőkés termelés kalkulatív racionalizmusa, mely azonban csak a felszínen érvényesül: a mélyben ellenőrizhetetlen, irracionális erők működnek, melyek időnként anarchiában törnek fel. A polgári individuum, mely a 17–18. században egyre büszkébben érezte magát a világ szabad urának, a megvalósult polgári társadalom rendszerében egyre inkább kezdte magát hol egy olajozottan működő embertelen mechanizmus fogaskerekének, hol egy ugyancsak embertelen káosz fogódzó nélküli számkivetettjének érezni. A régi patriarchális, organikus közösség – a maga korlá-

tolt kötöttségeivel, ám egyúttal otthonos bensőségességével is – a semmibe tűnt: és a polgári korszak embere kétségbeesetten keresi a szilárd talajt. „A filozófia – mondja Novalis – tulajdonképpen honvágy, az a vágy, hogy mindenütt otthon lehessünk." A *romantika* lényege a kiábrándultság; az új, polgári korszak spontán vagy tudatos elutasítása, valami másnak, valami jobbnak a nevében, de nem a jövőbe (utópizmus), hanem a múltba való menekülés formájában. A romantikusok nem annyira a feudális rendszerhez kívántak visszatérni, hanem az általában vett prekapitalizmust idealizálták; de mivel annak utolsó alakja az „ancien régime", a forradalom előtti állapot volt, szellemét pedig a jelenben a restauráció képviselte, naiv-retrográd elképzeléseik könnyen színeződtek át a társadalmi és politikai reakció támogatásává. Később, amikor a restauráció durván reakciós jellege egyértelműen lelepleződött, a romantika számos képviselője szembefordult azzal. A romantika kora a vesztett illúziók kora, a romantika gondolatvilága a tudat hasadottsága, mely Janus-arcával hátra- s előrenéz: romantika és utópizmus gyakran összecsengenek.

Franciaországban Joseph de *Maistre* (1753–1821) és François-René de *Chateaubriand* (1768–1848) a középkori viszonyokat, a misztikus-keresztény életérzést és a patriarchális fejedelmi abszolútizmust idealizálva, közvetlenül fordultak szembe a forradalommal és a felvilágosodással. A skót származású angol Thomas *Carlyle* (1795–1881) is a középkor felé vonzódik, összehasonlítva azt a jelenkori állapotokkal; ám őt elsősorban a nép minden addiginál nagyobb nyomorúsága indítja erre. Az ateizmus ellen azért harcol, mert az – „a lélek elvesztésével" – a „mammonizmushoz", a pénz bálványozásához vezet, és írásaiban a hősök (az átlagon felüli, kiemelkedő emberek) kultusza mellett a munka szentségének kultusza is megjelenik. Carlyle sokat tanult a német romantikától. Ott *Novalis* (Friedrich

von Hardenberg, 1772–1801) az első, aki elutasítja a polgári „szabadságot", és a szilárd bázist a múltban véli megleln. Rövid életének személyes tragédiái összemosódnak benne a társadalmi mozgásban való csalódásával; a fiatalon elhunyt szerelmes, Sophie utáni nosztalgia az istentelen korból való elvágyódással, az igazi Krisztus utáni nosztalgiával. Az elveszett Édent újra meg kell keresni: regényének hőse, Heinrich von Ofterdingen a messze tűnt középkorban keresi a messze tűnt ifjúság Kék Virágát. Novalis nem volt reakciós, nem volt az legalábbis a szó köznapi értelmében – Rousseau természet- és Fichte szellemrajongása, a fiatal Schelling panteizmusa alakították ki gondolatvilágát – és mégis, protestáns északnémet nemes volta ellenére, a középkor és a katolicizmus iránt vonzódik. Friedrich *Schlegel* (1772–1829) a történelmi értelemben vett reakciót már a politikai értelemben vett reakcióba fordítja át: a francia forradalom híveként és republikánusként kezdi, hogy végül a restaurációnál végezze. Hegel racionalista filozófiája számára „sátánizmus", melynek negativitásával (Schellinghez hasonlóan) a pozitív hitet állítja szembe, és a metternichi Bécsből racionalizmus helyett kinyilatkoztatást, haladás és tudomány helyett keresztény államot és keresztény tudást prédikál Európának. Franz *Baader* (1765–1841) azután Fichte szemére ateizmust, Hegel szemére materializmust vet és az „erőt adó tekintély" elvét magasztalva azt állítja, hogy a szervesen összeforrott uralkodó és alattvalói „együttesen" vetik alá magukat istennek: ezzel az elképzeléssel érveket adott „az organikus viszonyt megbontó" formális alkotmány ellenzőinek: „az alkotmányt nem csinálják, hanem lesz" – hirdette pl. F. K. *Savigny* (1779–1861), az ún. „történelmi jogi iskola" fő képviselője. A romantika érzésvilágának legnagyobb szabású összefoglalását azonban – nem filozófiai formában, de filozófiai tudatossággal – az orosz F. M. *Dosztojevszkij* (1821–1881) adta meg regényeiben.

Dosztojevszkijnél megvan a misztikus patriarchális közösség otthontadó melegének szembeállítása a racionalista polgári individualizmus (a „mindent szabad" elve) elidegenedettségével; a cél és eszköz, az erkölcsi kötöttség és a szabadság problematikája a magára maradt, istentől elhagyott ember választásaiban; a hagyományos társadalom szerves közösségei (obscsina) és annak „néppel összeforrott" vezetője (a cár) iránti bizalom összefonódása egy új „aranykor" iránti vágyakozással. Jóformán nincs olyan áramlata vagy képviselője a 20. század irracionalizmusának, melyre Dosztojevszkij gondolatai alapvetően ne hatottak volna.

A 19. században az irracionalizmus csak lassan hódít tért: Schopenhauer 1819-ben jelenteti meg fő művét, de csak 1848 után válik népszerűvé; a dán Kierkegaard a negyvenes-ötvenes években ír, de még a skandináv országokban is csak a század végefelé – német nyelvterületen pedig a 20. század első évtizedeiben – kezd hatni; Nietzsche legfontosabb munkái az 1880-as években keletkeznek. Arthur *Schopenhauer* (1788–1860) filozófiája az emberi szenvedés kozmikus igazolásának kísérlete. A szenvedés, a testi-lelki nyomor a világ lényegéből fakad, a boldog élet, mint Schopenhauer mondja, egy koldus álma; megváltást nem a küzdelem, egyedül csak a tiszta, akaratattalan megismerés, önmagunk sztoikus vagy még inkább védikus feladása, a semmiben való feloldódás hozhat. Ám az akarat igája alól megszabadulni, ez csak keveseknek, csak a *zsenin*ek vagy a *szent*nek sikerülhet – a „közönséges ember, a természet e tucatterméke" mindörökre akaratának foglya marad. Az akarat, közönségesen, egész személyiségünket, egész lényünket áthatja: az ember, egyáltalán, nem más, mint az akarat *megtestesülése,* s a világ is, a maga teljességében, tárggyá vált akarat. Ahogyan Hegelnél természet és társadalom egyetlen egységes elv, a *világszellem* tárgyiasulása, úgy látja Schopenhauer a világ-

got a független, egyetlen és egységes világakarat objektivációjának. Az a tény, hogy Schopenhauer Hegelről másként, mint vad gúnnyal, nem is ejt szót, nem fedheti el a hegeli és a schopenhaueri építmény sokhelyütt megdöbbentő párhuzamait. A schopenhaueri világakarat is *önmagában ellentmondásos* („dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst"), az ellentmondás a világ alkotóeleme; az akarat is, mint a hegeli szellem, fejlődésének legmagasabb pontján – az emberi gondolkodásban – önmaga felismerésére képes; és ami a részleteket illeti, Schopenhauer még az *örökletes monarchia* intézményét is levezeti az akarat természetéből – mint Hegel a maga ideális államformáját a szellem természetéből. A különbségek persze alapvetőek. Hegel metafizikai optimizmusával szemben Schopenhauer mindent átfogó pesszimizmusa áll; a világszellem racionális, az akarat irracionális; a szellemnek van célja és végső állomása, az akaratnak nincs; és míg a világszellemnek *története,* időbeli fejlődése van, addig az akarat *időtlen,* kívül áll téren és időn. A tér s az idő formái, az okság kategóriája – okság helyett Schopenhauer általánosabban az ún. elégséges alap törvényéről beszél – az akaratra alkalmazhatatlanok, hiszen az akarat, állítja Schopenhauer, a *kanti magánvaló dologgal* azonos, mely utóbbiról tehát, minden megismerhetetlensége ellenére, *ennyit* azért kideríthetünk. Tapasztalati világunk a magánvaló akarat *megjelenítése* (Vorstellung); a világ mint megjelenítés a világhoz mint akarathoz úgy viszonylik, mint jelenség a lényeghez, vagy még inkább mint *látszat* a lényeghez, s a világ mint megjelenítés ugyanakkor az akarat *objektivációja* is – meghirdetett, de tökéletesen átértelmezett kantianizmusa és leplezett, világnézetileg visszájára fordított hegelianizmusa, együttesükben, Schopenhauer fogalmazásmódját csillámlóan kétértelművé teszik. A jelenségvilágot Schopenhauer az akarat *közvetett* objektivációjának mondja. A jelenségvilágot a megismerés kategóriái nem

közvetlenül a magánvaló dologból formálják, mint Kant hitte, hanem egy közbenső szféra anyagából. Ez a szféra is csak a megismerő szubjektum megjelenítéseként létezik, de nem a különböző formák és kategóriák által alakított, hanem egyszerűen azáltal áll elő, hogy a szubjektum a magánvaló dolgot egyáltalán *tárggyá* teszi. A világot *mint* magánvalót nem tehetjük objektummá; a világ mint objektum már nem magánvaló, hanem a „szubjektum-számára-objektumnak-lenni" (Objekt-für-ein-Subjekt-sein) forma által alakított. Schopenhauer itt az akarat *közvetlen* objektivációjáról beszél, és azt mondja, hogy ennek szférájában a világ még ugyanúgy egységes, egyetlen, mint a magánvaló akarat szférájában: ugyanúgy nem bomlik *egyedi* dolgok sokaságára, nem individualizálódik. Individualitás csak térben és időben létezhet, az akarat közvetlen objektivációja pedig még téren és időn kívüli. Az egyedi látszatdolgok ősképeit Platón ideáknak mondta, és mivel az ideák és a tapasztalati világ között bizonyos vonatkozásokban – így az egység–sokaság, vagy a valóság–látszat vonatkozásaiban – hasonló viszony áll fenn, mint az akarat közvetlen illetve közvetett objektivációi között, Schopenhauer nem riad vissza attól, hogy az akarat közvetlen objektivációit ideáknak nevezze. Az „ideák" itt többesszámban áll, hiszen, mondja Schopenhauer, az akarat közvetlen objektivációjának különböző szintjei vannak: az élettelen természet, a növényvilág, az állatvilág, az emberek világa; és az egyes szinteken belül különböző *species*eket találunk. A jelenségvilág az élethez való akarat (Wille zum Leben) vad, önemésztő törekvésének színtere. Az akarat, eredetileg is, önmagában ellentmondásos. És objektiválódva állandóan önmagával kerül szembe, hiszen mindaz, ami törekvésének gátat szab, maga is csak az akarat objektivációja lehet. Az akarat korlátozottsága a szenvedés. Minél világosabban öntudatra ébred az akarat, annál inkább szenved: a szenvedés kiváltképpeni alanya a gondolkodó *ember*.

Az ember élete állandó vágyakozás, törekvés; de ez a törekvés *kielégíthetetlen,* hiszen hiába éri el célját az akarat, nyomban új célok felé tör. Egy ember szenvedéseinek mértéke, mondja Schopenhauer, valójában nem is attól függ, hogy őt külső csapások mennyire sújtják, hanem attól, hogy esetében az akarat az öntudat milyen fokán objektiválódott: azaz szenvedéseinek mértékét az ember önmagában hordja. Az öntudat nem autonóm; az értelem az akarat rabja; tudatos döntéseink szabadsága látszólagos: Schopenhauer olykor igen éleselméjű megfigyelései számos ponton Freudot, a 20. század mélypszichológiáját előlegezik. Csak a kivételes egyéniség képes arra, hogy az akarat igájától megszabaduljon, és a világ vágyak nélküli, tiszta szemléletébe merüljön. A kontemplációban az ember a világ puszta tükrévé válik: abban a mértékben, ahogyan megszabadul akaratától, megszabadul individualitásától is, *elvész* a szemlélődésben, s a világban sem az egyedit pillantja immár meg, hanem a téren és időn kívül levő általánost, az ideákat. A tiszta kontempláció, a zseni szemléletmódja, az esztétikai szemléletmóddal azonos. A művészet nem a jelenségvilágot, hanem az ideák világát képezi le; a zene pedig közvetlenül a magánvaló akaratot tükrözi. Schopenhauer filozófiája a történelmi cselekvésre bénítóan hat, és nem véletlenül vált éppen 1848 után – a burzsoázia megalkuvó politikája folytán befejezetlenül maradt polgári forradalmat követően – népszerűvé Németországban. „Milyen vigasztalóan hangzott – írja Franz Mehring – azok számára, akik az országot a legnyomorúságosabb helyzetbe taszították, a világtól menekülő pesszimizmus, mely »bebizonyította«, hogy az embereknek megváltoztathatatlan természettörvények folytán az elképzelhető legrosszabb világban kell élniük." Schopenhauer persze nem valamely konkrét politikai szituáció ideológusa: filozófiája a liberális kapitalizmus kibontakozó válságának hangulatát, a „világbavetett" ember életérzését általában fejezi ki. Ezért

válhatott későbbi válságideológiák kiindulópontjává, habár Schopenhauer gondolkodásában a válsághangulat sokkal kevésbé átható, mint Kierkegaard vagy Nietzsche eszméiben. Az etikum fogalma ugyan már Schopenhauer filozófiájában elveszíti értelmét, ám Schopenhauer az erkölcsileg megformált élet lehetetlenségét még nem éli át *személyes* katasztrófaként. Kierkegaard és Nietzsche a polgári életbe beilleszkedni képtelen, betegesen kiegyensúlyozatlan alkatok.

Sören *Kierkegaard* (1813–1855) a közönséges emberi létezéssel az *egzisztenciát*, az önmagát választásokban megvalósító egyéni életet állítja szembe. Az individualitás teljes eltűnését Kierkegaard történelmi folyamatként pillantja meg és saját korát e folyamat előrehaladott állomásaként ábrázolja; a történeti dimenziót ugyanakkor esetlegesként és külsődlegesként értelmezi: az ember önmagához és Istenhez való viszonya történelemfeletti probléma. Az individualitás eltűnése: a *nivellálódás*. Ezen Kierkegaard nem annyira politikai-gazdasági egyenlőséget, mint inkább tömeges egyformaságot, elszemélytelenedést ért: a nivellálódás, írja, a nemzedék kategóriájának győzelmét jelenti az individualitás kategóriája felett, és nem egyesek műve, hanem a „publikum", a semmiért felelősséget nem vállaló nyilvánosság névtelen, elvont hatalmáé. A valódi individualitás különböző egzisztenciális magatartásformákban, *stádiumokban* valósulhat meg. Ezek: az esztétikai, az etikai és a vallási stádium. A három stádium, rendre, az egzisztencia egyre magasabb formáit jelenti. Az *esztétikai* létet választó individuum önnön életét mintegy műalkotássá teszi, élmények harmóniájává formálja. A világra nézőként pillant: a morálisan rossz nincsen ellenére, ha az markáns veretű és jellegzetes; barátja a jónak, ha ti. az nem egyhangú, hanem nagyvonalú és kifejezésében sajátos. Don Juan a tipikus esztéta. Az esztétikai egzisztencia nem ismer normákat, ironikusan szemléli az életet, az em-

bereket és önmagát. Az irónia mindent kiüresít, és végül a kétségbeeséshez vezet: a kétségbeesés választás elé állít, s az *etikai* stádiumba vihet át. Az egzisztencia itt általános normáknak alávetett; elvek győzelmét, a társadalom javát szolgálja. Az etikai életforma jellegzetes intézménye a házasság, mely állandóságot és kötelességtudatot szimbolizál. Az etikai stádium szükségképpen konfliktusokkal terhes: Agamemnón, midőn népe iránti kötelességét teljesíti, saját lányát kénytelen feláldozni. Agamemnón tragikus hős. A tragikus hős képtelen arra, hogy cselekedeteiből a rosszat maradéktalanul száműzze: ezért bűntudatot érez. Itt ismét választás előtt áll az egzisztencia: vagy megmarad a bűntudat állapotában, vagy pedig Istent választja. A *vallási* stádiumban az individuum egyedül marad Istennel, emberi normákba nem kapaszkodhat; vállalnia kell, hogy hitében minden etikait meghaladjon. A hit lovagjának példájául Ábrahám szolgál, aki hajlandó Isten szavára fiát, Izsákot feláldozni. Ábrahám nem általános, nem is isteni *elveknek* tesz eleget: amit cselekszik, az a *paradoxon* – valami értelmileg megfoghatatlan. „Tragikus hős – írja Kierkegaard – bárki lehet saját erejéből is, de nem lehet a hit lovagja. Sokan adhatnak tanácsot annak, aki a tragikus hős bizonyos értelemben nehéz útját járja; de annak senki sem tud tanácsot adni, aki a hit keskeny ösvényére lép, senki sem tudja megérteni őt." A stádiumok közötti átmeneteket Kierkegaard dialektikus ugrásként ábrázolja. Hegel úgymond történeti-kvantitatív dialektikájával szemben azt hangsúlyozza, hogy a választást semmilyen mennyiségileg jellemezhető folyamat nem készíti elő, nem indokolja, *nem magyarázza:* semmiféle objektív folyamat nem veszi le az individuum válláról a döntés felelősségét, ez Kierkegaard kvalitatív dialektikájának lényege. – Feltűnő, hogy bár a vallási stádium az esztétikaitól élesen elüt, mégis, az etikaihoz való viszonyukban jelentőségteljes hasonlóság mutatkozik. Ábrahám feláldoz-

za fiát. „Miért cselekszi ezt Ábrahám?" – kérdezi Kierkegaard. „Isten – és ami ezzel teljesen azonos – önmaga kedvéért." Mind az esztétikai, mind a vallási egzisztencia a korlátlan önmegvalósítást, a társadalmilag elismert normák áthágását jelenti, azaz a vallási stádium eszméje éppúgy a romantikus hagyományokhoz kötődik, mint az esztétikai stádiumé. Ahogy Georg Brandes kifejezte: Kierkegaard célja „a vallásos életet éppen azon a módon védelmezni és magasztalni, melynek egy a »költői« iránt bolonduló korban tetszenie kellett, amennyiben ti. azt nem etikaiként, hanem költőiként ábrázolja". Kierkegaard a lutheránus dán államegyház radikális kritikusaként lépett fel: a bensőleg átélt, szenvedélyes kereszténységben látta az egyetlen erőt, mely a nivellálódás folyamatát feltartóztatni képes. – Műveinek túlnyomó részét Kierkegaard bizarr írói álnevek alatt jelentette meg. Nem mintha kilétét a nyilvánosság előtt titkolni igyekezett volna: és Koppenhágában mindenki tudhatta, hogy ki rejtőzik a különös nevek mögött. De azoknak az egzisztenciális lehetőségeknek, melyeket Kierkegaard ábrázol, önmagukban kellett megállniok, s Kierkegaard formailag is jelezte: nem siethet az olvasó segítségére, hogy mintegy személyes jelenlétével a választást könnyebbé tegye. Kierkegaard nem *közvetlenül* tanít: őrzi inkognitóját. Az inkognitó: szerep, melyet az egzisztencia játszhat; szerep, mely arra hivatott, hogy láttán az emberek válasszanak és másként válasszanak, de maguk válasszanak. Krisztus Isten inkognitója volt. Szókratész iróniája is inkognitó. Az emberek, mondja Kierkegaard, fecsegő vénasszonyok, akik el sem tudják képzelni, mit jelent: az inkognitót megőrizni; nem tudják, milyen elszántság kell ahhoz, hogy valaki ne csak játsszon egy szereppel, de végig is játssza azt.

Szerepjátszásra utal a „maszk" fogalma is, Friedrich *Nietzsche* (1844–1900) késői visszaemlékezéseiben. Munkásságának megelőző korszakait Nietzsche utóbb meganv-

nyi maszknak mondta, pózoknak, melyeket filozófiailag végig kellett élnie, mielőtt igazi álláspontjához eljuthatott. Nietzsche filozófiája sokarcú – kibontakozásának minden szakaszában az; s ha Nietzsche azt kéri, hogy „mindenekelőtt: ne nézzetek valaki másnak!", ez a kérés éppoly indokolt, mint amilyen nehezen teljesíthető. A nietzschei alapgondolat, hogy tudniillik az áthagyományozott racionális és morális értékrend elvesztette tartalmát, mindenesetre világos. *Isten meghalt:* csak az ember adhat önmagának értékeket, erre a feladatra azonban az átlagember, a „nyilvánosan vélekedő látszatember" (öffentlich meinender Scheinmensch) képtelen. Az *Übermensch:* az erkölcsileg és értelmileg autonóm, értékteremtő ember, Isten emberi megfelelője; az, amivé történetileg válnunk kell. Az Übermensch az élet teljességét hordozza, az őseredeti, barbár, a kultúra által nem megrontott egészséget. A hagyományos erkölcs: tömegerkölcs, szolgaerkölcs, eredetileg a gyengék önvédelmi eszköze a néhány erős ellenében. A „jó" az, ami a gyengéknek hasznos: együttérzés, kedvesség, alázat – ezek erényes tulajdonságoknak számítanak, mert elfogadtatásuk a veszélyes individuumok megfékezésére alkalmas. A keresztény vallás a szolgaerkölcs kozmikus igazolása. Isten halálának formulájával Nietzsche azt kívánta kifejezni, hogy a korproblémák a gyengék erkölcsének talaján már nem oldhatók meg. Nietzsche filozófiája a hagyományos polgári berendezkedés egyre mélyülő válságát tükrözi. Az egységes, általános és abszolút morális rendszer eszméjét, mondja Nietzsche, el kell vetnünk, és helyébe az önálló, független erkölcsiséget, az úrerkölcsöt (Herrenmoral) kell állítanunk. Ez a nihilizmus egyetlen alternatívája, a „minden értékek átértékelése"; ám megvalósítására, túl jón és rosszon, csak az Übermensch képes. A hagyományos filozófia ugyancsak az emberi gyengeség megnyilvánulása. Az állandóság, a biztonság utáni vágy alakítja ki a „szubsztancia" – a változó jelenségek

mögötti változatlan hordozó – vagy a „szubjektum" – az események értelmes okának vélt középpont – fogalmát. Amit „igaz"-nak, „abszolút" igaznak hiszünk – csupán hasznos feltevések. Az egész hagyományos metafizika *félelmet* fejez ki: hogy nem merünk önmagunk lenni, nem merünk a kaotikus világgal nyíltan szembenézni. A metafizika illúzióit nyelvünk rendszere mintegy állandóan elevenen tartja. „Nem szabadulunk meg Istentől – írja Nietzsche –, mert nem szabadulunk meg a grammatikától." „Nyelvünkben – írja más helyütt – egy filozófiai mitológia van elrejtve, és minduntalan ismét előtör, bármennyire óvatosak legyünk is." Az irracionalizmus és a pozitivizmus mély rokonságát Nietzsche munkássága frappánsan illusztrálja. A világban való tájékozódás egyetlen tényleges eszközének Nietzsche a tudományt tartja, a hagyományos metafizika csupán érzéseket és vágyakat fejez ki. Saját filozófiáját is, világosan, egy meghatározott életérzés kinyilvánításának fogja fel. Az „örök visszatérés" eszméjében, abban a klasszikus gondolatban, hogy a világ, ahogy most átéljük, már végtelen sokszor fennállt és még végtelen sokszor ismétlődni fog – az *Imigyen szóla Zarathustra* (Also sprach Zarathustra) ezen alapeszméjében Nietzsche önnön morális bátorságának gondolt kifejezést adni, azt kívánta visszavonhatatlanul határozott formában leszögezni, hogy életét még egyszer végigélné: hogy igent mond saját életére. Az örök visszatérés gondolatát ugyanakkor mintegy tudományosan is megalapozni törekszik, amikor úgy érvel, hogy bármily számos elemből áll is a világ, végtelenül hosszú idő alatt minden kombinációnak meg kell ismétlődnie, sőt végtelenül sokszor kell megismétlődnie; és az a tétel is, hogy egész valóságunk tulajdonképpen nem más, mint *hatalomra törekvő akarat* – ez a tétel Nietzsche késői metafizikájában középponti helyet foglal el –, mintegy tapasztalati hipotézisként kerül előadásra. Nietzsche, különösen fiatalabb éveiben, igen nagyra tar-

totta Schopenhauert, és a hatalomra törekvő akarat (Wille zur Macht) fogalmában a Schopenhauer-hatás nyilvánvaló; ám ha Schopenhauer az élet tagadását, az akarat pesszimista elfojtását hirdette, Nietzsche irracionalizmusa inkább egyfajta agresszív optimizmus alakját ölti.

A századforduló – a 19. század utolsó és a 20. század első évtizedei – az európai kultúrában az utolsó nagy szintéziskísérletek korszaka: a filozófiában is utolsó próbálkozás történik ekkor arra, hogy a klasszikus hagyományt egyetlen egységben fogják össze; e próbálkozások ösztönzői között a nietzschei filozófia kétségtelenül ott van. A *századforduló életfilozófiáit* általában egy az objektivizmusra, a valóság, az élet tényleges és lehetőleg teljes megragadására való reménytelen törekvés jellemzi, mely a „nagy filozófia"', mindenekelőtt a német klasszikus filozófia s azon belül is elsősorban a grandiózus hegeli rendszer iránti nosztalgiában nyilvánul meg. Az *újhegeliánus* áramlat rendkívül heterogén: a hegeli filozófiára való támaszkodás vagy a Hegel-átértelmezés nem mindenkinél tudatos, de megvan az egész életfilozófiai áramlatban: az új metafizikai-természetfilozófiai és történetfilozófiai rendszerekben egyaránt. Az átértelmezés lényege az, hogy a hegeli fejlődésgondolatot egy kantiánus fogantatású ismeretfilozófiára alapozzák és egy romantikus fogantatású és többé-kevésbé nyíltan vallásos színezetű életfilozófiával egészítik ki.

A pozitivizmus világnézettelenségére ellenhatásként kialakuló *új metafizika* valósággal tobzódik a fogalmi konstrukciókban. Henri *Bergson* (1859–1941) filozófiájának lényege az *intuicionizmus*. Ha meg akarjuk ismerni a dolgok lényegét, olyan „intellektuális megérzésre" van szükségünk, mellyel „valamely tárgy belsejébe helyezzük magunkat, hogy megtaláljuk azt, ami abban egyetlen és kifejezhetetlen". Az abszolútum csak az irracionális intuícióban ragadható meg: a dolgok lényege az örökösen változó

meghatározhatatlan *tartam* (durée), mely a szubjektum állandó változásban levő, átélt élményeiben mutatkozik meg. Az élettelen anyagban a mindent meghatározó okság, a determinizmus mechanikus törvényei uralkodnak, az élő világ fejlődésében azonban egyre inkább a szabad meghatározatlanság, az életlendület (élan vitale), az indeterminizmus. Bergson élesen harcolt Darwin ellen: a természetnek, mondja, nem nehezebb valamit létrehozni, mint nekünk fölemelni kezünket. Az emberi tudat teljesen szabad: voltaképp az istennel azonosított „tartam" megnyilvánulása.

Az életfilozófia nyíltan és tudatosan Hegelhez való kapcsolódása és Hegel kantiánus átértelmezése a 19. századi Angliában kezdődött meg. 1846-ban George *Eliot* angolra fordította D. F. Strauss *Jézus élete* c. könyvét és ezzel megkezdődött a hegeli eszmék beszivárgása angol nyelvterületre. 1865-ben jelent meg azután J. H. Stirling *Hegel titka* c. munkája, mely (bár épp elég gúnyolódásnak volt kitéve, „Hegel titkát jól megőrizték", mondták) Hegel gondolatait végleg „gentlemanlike"-ká tette az angolszász országokban. Az angol újhegeliánizmus legnevezetesebb képviselője Francis Herbert *Bradley* (1846–1924). Bradley élesen bírálja az empirizmusnak a mindennapi gondolkodást filozófiai rangra emelő kritikátlanságát. A mindennapi tapasztalat a valóságnak csupán jelenségeit adja vissza, kusza és ellentmondásos fogalmakban; értelmes és ellentmondásmentes *egész* csak akkor keletkezik, ha a jelenségeket az Abszolútum megnyilvánulásaként fogjuk föl. Bradley a maga filozófiáját – Hegel nyomán – „abszolút idealizmusnak" nevezte. Elgondolásaihoz némileg kapcsolódik az ún. *holizmus* (fő képviselője a dél-afrikai angol J. C. *Smuts* 1870–1950), mely szerint a valóság lényegében „egész" jellegű és minden létező arra törekszik, hogy minél nagyobb mértékben „egész" legyen. Az angol abszolút idealizmus és holizmus a viktoriánus korszak

britanniai virágzásának, az öröknek vélt brit birodalmi imperializmus civilizációjának önelégülten konzervatív világnézete.

Más a helyzet az olasz és a német újhegeliánizmussal. Az olasz Benedetto *Croce* (1866–1952) – megint csak Hegel nyomán – a „szellem filozófiájának" nevezte tanítását. Elméleti filozófiájában a megismerésnek két formáját különbözteti meg: az intuitívat és az értelmit. Az előbbivel az esztétika, az utóbbival a logika foglalkozik. Ily módon az esztétika nem egyszerűen a művészettel vagy a művészi kifejezéssel, hanem a mindennapi életben és a nyelvben történő kifejezéssel általában foglalkozó tudomány, s ennek folytán a gondolkodással általában foglalkozó általános nyelvtudomány is: gondolkodás és nyelv nem válik el egymástól, gondolkodni annyi, mint beszélni. Az intuíciót Croce nem irracionális módon fogta föl: kifejezetten a romantikával és Nietzschével szemben, leszögezi, hogy a zseni intuíciója csupán a minden emberben meglevő intuitív képesség mennyiségi fölfokozása, nem pedig minőségileg más megismerési mód. Elméleti filozófiájának második része, a logika: formális logika, az elvont-általános fogalmakkal való formális foglalkozás. Gyakorlati filozófiájában azután két tevékenységi formát különböztet meg (ezek a megismerési formákra épülnek): a gazdasági és az erkölcsi tevékenységet. A gyakorlati életnek mintegy esztétikája a közgazdaságtan, logikája az etika, s ahogyan a logikai megismerés az esztétikain, ugyanúgy az erkölcsi tevékenység a gazdaságin alapszik. Az emberi tevékenység célja a természeti akadályok legyőzése, mely a történelem során valósul meg: a történelem az emberiség emlékezete. Croce a polgári liberalizmus híve volt: ellensége az egyenlősítő demokráciának, de ellensége a zsarnoki diktatúrának is. Az állam, ez az organizmus, melyben mindenkinek megvan a maga helye, tekintély és szabadság egysége; minden államban, a legzsarnokibban

is, van szabadság, minden államban, a legszabadabban is, kell tekintélynek lennie. Az államok története a politikai pártok harcából összeálló szintézis: az ún. „egységpárt" nem párt, a többi párt megszüntetésével elveszti pártjellegét és ezzel megszűnik az ellentétek harcának és a történelmi szintézisnek lehetősége. E tételeivel Croce nyílt ellentétbe került a fasizmussal, mely éppen csak eltűrte működését. Ezzel szemben az ő filozófiájából kiinduló Giovanni *Gentile* (1875–1944), aki Hegel filozófiájától Fichtéhez lépett vissza és a világ lényegeként fölfogott szellemet – alkalmasint azonban nem annyira Fichte, mint Bergson hatása alatt – „tiszta aktusnak" fogta föl: a fasizmus támogatásánál végezte. Ez nem a puszta véletlen műve volt. Ha Mussolini azt mondja: „Megteremtettük mítoszunkat. A mítosz hit, szenvedély. Nem szükséges, hogy valóság legyen. Valóság az által a tény által, hogy ösztönzés, hit, hogy bátorságot jelent" és kiadja a nietzschei jelszót: „élj veszélyesen!" (hogy ti. megismerd magad és a világot) – akkor tudatosan és ténylegesen az intuicionizmus és a Gentile-féle „aktualizmus" szellemében jár el. Ez a tény az életfilozófiák mérhetetlen kétértelműségét jelzi; a gyakorlat parttalan, fogódzó nélküli kultuszának emberellenes lehetőségeit. – A német újhegeliánizmus nem jutott el sem a nácizmussal való szembenállásig, sem annak támogatásáig. A német újhegeliánusoknál Hegel éppúgy az ellentétek „egyeztetője", mint Crocenál: Richard *Kroner* (1884) Hegelben a felvilágosodás és a romantika szintézisét látja és a hegeli dialektikát mint a racionálissá tett irracionalizmust jellemzi; Hermann *Glockner* (1896) azután már – Gentiléhez hasonlóan – határozottan romantikus és kifejezetten irracionalista filozófiát tisztel a hegeli rendszerben; sőt egyes ambíciózus újhegeliánusok a hegeli filozófia reakciós tendenciáit (pl. az állam abszolút jellegéről szóló tanítást) a nácizmus hivatalos ideológiájává próbálták változtatni. A másik oldalon viszont az

antifasiszta protestáns teológus Karl *Barth* (1886–1968) ugyancsak egy átértelmezett hegeli filozófiára alapozva látja a szintézis lehetőségét: „Miért nem vált Hegel a protestáns világ számára valami hasonlóvá, mint amilyenné Aquinói Tamás lett a katolikus világ számára? – kérdi. – Aquinói Tamás csak az évszázadok során foglalta el azt a helyet, amely őt jelenleg a katolikus világban megilleti. Meglehet, Hegel voltaképpeni korának kezdete szintén még előttünk áll." Az újhegeliánizmus Németországban ellentétes irányzatok átmeneti jellegű filozófiájává lett.

Wilhelm *Dilthey* (1833–1911), a *szellemtudományi-szellemtörténeti* irány megalapítója a Hegel ifjúságáról írott könyvével jelentősen hozzájárult az újhegeliánus mozgalom kialakulásához is. A fiatal Hegelnek a valóságot a maga totalitásában közvetlenül megragadó, még nem elvont, a szubsztanciát életként felfogó filozófiája érthetően fontos volt Dilthey számára, aki a századforduló legnagyobb kísérletét tette egy egységes, az embert világnézetileg valóban orientáló filozófia megalkotására. A társadalom- és történettudományok filozófiai megalapozására (a „történeti ész kritikájára") törekedve Dilthey elveti mind a pozitivizmus tudományos pózban tetszelgő, ám a világnézeti kérdések, az „életproblémák" megoldására tökéletesen alkalmatlan, mind a 19. századi romantikának a történelmet egységesen szemlélő, világnézetet adó, ám tudományos módszereket és megalapozást nélkülöző filozófiáját. És elveti mindenekelőtt a korábbi filozófiák elvont szubjektumát. „A Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a puszta gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve. Én ezzel szemben mind történetileg, mind pszichológiailag az egész emberrel foglalkoztam, s ez elvezetett oda, hogy őt, ezt az akaró, érző, képzelő lényt erőinek sokféleségében a megismerés ... magyarázatában alapul vegyem." Ezt a hús-vér szubjektumot Dilthey *az objektum-*

mal való szoros korrelációban fogja föl: „egész akaró, érző, képzelő lényünkben ... a külső valóság ... énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van". Az ember a természet által meghatározott; ám a természet számunkra néma, a mi igazi világunk a társadalom: a jog, a közgazdaságtan, az erkölcs, a nyelv és a vallás, a művészet és a tudomány világa. Dilthey mindenekelőtt ennek a társadalmi világnak tudományos megismerését kívánja megalapozni. A természettudományokkal szemben „szellemtudományoknak" (Geisteswissenschaften) nevezi a társadalmi élettel foglalkozó tudományokat, mivel nem korlátozódnak ugyan kizárólag a szelleminek vizsgálatára, de mindenesetre ez foglal el bennük központi helyet. Egy olyan jelenséget, mint Goethe, nem lehet testéből és agyából levezetni, hanem csak a társadalom ama képződményeivel való összefüggésben, melyeket Hegel annak idején „objektív szellem" néven foglalt össze. A társadalmi jelenségeket – a természettudományok *magyarázó* módszerével szemben – a szellemtudományok *megértik.* A racionalizmus elve, mely Descartes-nál még magától értetődően az egész valóságot áthatotta, ma már – mondja Dilthey – csupán a természettudomány és a technika világában érvényes. A szellemtudomány az élet öneszmélése, az élet azonban irracionális, „az életet nem lehet az ész ítélőszéke elé vinni". A századfordulóra már hatalmassá nőtt technika mindenhatónak tűnt és kellőleg megalapozni látszott az ember természet fölötti uralmát, ugyanakkor viszont a társadalmi összefüggések egyre áttekinthetetlenebbé és egyre irracionálisabbakká váltak: a társadalomban, mondja Dilthey, mindenki egy meghatározott, korlátozott ponton áll, mint egy gép alkatrésze, s képtelen az egész mechanizmus áttekintésére. Erre ad viszont lehetőséget a szellemtudomány „megértő" módszere. Dilthey olyan dilemma előtt állott, mely számára megoldhatatlannak bizonyult: szilárdan megalapozott, a megértett

tényekre támaszkodó, azoktól önkényesen el nem szakadó, világnézetileg helyesen orientáló szellemtudományt követelt, anélkül azonban, hogy ideológiailag és gyakorlatilag szakított volna az irracionális jellegét fölfedő polgári társadalommal és az egyén privatizáló-szubjektivista felfogásával. Nem véletlen, hogy a rendkívül lelkiismeretes, igazi tudós Dilthey számos félbemaradt művet hagyott maga után, hogy életműve egészében véve hatalmas torzó. „Romok hevernek körülöttem" – ezek voltak utolsó szavai.

Georg *Simmel-nél* (1858–1918) a szubjektivizmus határozottabban lép előtérbe. Simmel „kultúrfilozófus", a kultúra jelenségeit vizsgálja közgazdasági és szociológiai alapokon, de filozófiai szempontból. A „szubjektív szellemek" (szubjektumok) által létrehozott alakulatok – az „objektív szellem" képződményei – létrejöttük után mint merev adottságok állnak szemben az őket teremtő élettel; a szubjektív lélek és az objektív formák eme föloldhatatlan ellentéte képezi a *kultúra tragédiáját*. A gazdasági értéknek – mely szubjektív értékek objektivációja – létformája és feltétele a csere, a pénz pedig e csereviszony szubsztancializált, önállósult kifejezése. A csereviszonyra épülő társadalomban a pénz az egyes személyek közötti személytelen kapcsolatok hordozójává lesz, és ezáltal az individuális szabadságé: az egyén magamagát dolgozza ki a tárgyon mint tulajdonán, s ezáltal önmagát mint individuumot önállósítja a csoporttal szemben. Ugyanakkor az ember személyiségétől elválnak egyes teljesítményei és ezeket mint elvont munkát mérik az egyszerű izommunka, mint egység alapján: az ember teljesítményeinek, magának az embernek így értéke lesz, mely pénzben mérhető. Az újkor lényege a racionális számolás; individualizmus és racionalizmus egyfelől, közösségi lét és misztika másfelől, összefüggnek egymással. Az újkori, számoló pénzgazdálkodás ugyanakkor az életstílus demokratikus jellegtelenségéhez vezet. A technikai kultúra fokozódik, de

a személyiség kultúrája elmarad mögötte, a személyiség áldozatul esik a munkamegosztásnak; s így ahelyett, hogy uralkodnánk a természet fölött, azáltal, hogy szolgáljuk: szolgáljuk azt, azáltal, hogy uralkodunk rajta. Az élet el nem dologiasodott és el nem dologiasítható tartalmai már nem a tárgyiság, hanem csupán a tiszta bensőség birodalmában épülhetnek ki. Simmel kultúrkritikáján erőteljesen érződik egy rosszul megértett Marx hatása; Simmel egy kulturális alakulat, egy életforma totalitását, s ezen belül a gazdasági életformákat akarta magyarázni: ám irracionális módon az önmagát megvalósító, mindent átfogó „élet" relatív alakulataiként értelmezte azokat.

Ez a relativizálás a továbbiakban teljes relativizmusba ment át a szellemtörténeti iskolában; és már csak az volt a kérdés, hogy ezen a relativizmuson belül mennyire tartja vagy nem tartja magát a történetfilozófus a tényekhez: mennyire törekszik objektivitásra. Az első világháború és az annak elvesztése által kiváltott válság Németországban erősen az ellenkező irányban hatott. Oswald *Spengler* (1880–1936) nevezetes könyve, az *Untergang des Abendlandes* (A Nyugat alkonya, 1918–1922) ennek az iránynak legfontosabb produktuma. A diltheyi, objektivitásra törekvő megértésből Spenglernél intuicionizmus és önkényes analógiakonstruálás lesz. A történelem ősjelensége, mondja, az önmagában zárt kultúra. A teljes érettségig nyolc kultúra jutott el: a kínai, babilóniai, egyiptomi, indiai, maya, antik (apollói), arab (mágikus) és nyugati (fausti) kultúra. Teljes kifejlődése előtt elpusztult a perzsa és a hettita; csupán keletkezőben van az orosz kultúra. A kultúrák közös pályát futnak be, ennek megfelelően jelenségeik egybevágóak. Az ión és a barokk művelődés, a pergamóni szobrászat és a wagneri zene, az iszlám és az angol puritanizmus voltaképp „egyidejűek". Mohammed és Cromwell „kortársak". A kultúra végül, teljes kifejlődése után, megmerevedik a holt civilizációban: ez a kike-

túlhetetlen sorsa a nyugati kultúrának is. Simmel kultúrkritikája nyomán Spengler élesen bírálja a gép elidegenedését az embertől és a pénz uralmát az emberen a formális demokrácia kulisszái mögött; de ezt éppoly sorsszerűnek látja, mint az ellene föltámadó „cézárizmust", a „hatalomra törő akaratok" végső küzdelmét. A sorssal szembe kell nézni és vállalni kell: a nietzschei „Übermensch" és „Wille zur Macht" mellett így az „örök visszatérésnek" pesszimizmusból agresszív optimizmusba átcsapó eszméje is konstitutív eleme lesz a spengleri mitológiának. – A kultúrkörök elméletét biologisztikus társadalomfelfogással kötötte össze a *fajelmélet*. Alapítója a francia arisztokrata Joseph Arthur *Gobineau* (1816–1882), igazán jelentőssé azonban csupán Houston Stewart *Chamberlain* (1855–1927) tette. Ez az angol származású német soviniszta mindent történelmi ténynek nyilvánított, amit intuíciója ilyenként fogott föl. Chamberlain hisz az időlegesen – külső hatásokra – dekadenciába süllyedt germán világ megújulásában, a nála már egyértelműen „árja faj"-ként fölfogott „Übermensch" diadalában, vagy legalábbis bukásának heroikus világvége-voltában. Nem csodálható, hogy lelkesen üdvözölte Hitlert, és hogy a náci ideológia legfontosabb elődjévé vált, mely azután az ő közvetítésével építette be magába Nietzsche – eredeti összefüggésükből kiragadott – gondolatait, sőt hozta visszamenőleg vulgáris szintézisre a romantikus antikapitalizmus és irracionalizmus minden reakciós vonását. – Más irányban mozog azután az a nagy történetfilozófiai szintézis, melyet az angol Arnold J. *Toynbee* (1889) alakított ki. Pályáját az angol abszolút idealizmus fellegvárában, az oxfordi Balliol College-ban kezdte, majd nagy hatással volt rá Smuts holizmusa. Gondolkodásmódja konzervatív, a modern kapitalizmus tendenciáival romantikusan szembenálló. Példaképei, Smuts tábornok, Einstein és – Winston Churchill „mindenoldalúságukkal" vívták ki elismerését: Toynbeetól

mi sem idegenebb, mint a szubjektivizáló szemlélet. A kultúra illetve civilizáció Toynbeenál nem irracionális ősjelenség, hanem a természeti és történelmi környezet „kihívására" (challenge) adott „válasz" (response). Ha a kihívás túl gyenge, nem vált ki választ, ha túl erős, lehetetlenné teszi azt, ám, hogy mi számít egyáltalán kihívásnak, és melyik kihívás számít megfelelő erősségűnek, továbbá, hogy mi lehet az arra adott megfelelő válasz, azt mindig csak a konkrét körülmények döntik el. A civilizáción belül egy „teremtő kisebbség" viszi előre a fejlődést, a tömegek utánzás révén veszik át tőle az eredményeket. Ha az elit elveszti teremtő képességét, a civilizáció megroppan, ő maga pedig pusztán *uralkodó* kisebbséggé válik, mely már nem a spontán tisztelet révén, hanem csak erőszakkal képes uralmát fönntartani. Az új kihívásokra helytelen válaszok születnek, s a civilizáció ellen föltámad a már leigázott „belső proletariátus" és a leigázás veszélye által fenyegetett „külső proletariátus". A civilizáció elpusztul. Toynbee szerint eddig (az életképtelen 4 mellett) 26 civilizáció született, de ebből 16 már elpusztult. A jelenleg létező 10-ből 3 a fejlődésben megtorpant, a kifejlődött többi: a távol-keleti kínai és japán, a hindu, az iszlám, az ortodox balkáni és orosz, valamint a nyugati. Az egyes civilizációk fejlődésének menete egybevágó. Toynbee optimista fölfogása szerint azonban a nyugati civilizáció elkerülheti a megroppanást; jóllehet megoldás csak a vallásos értékek megismerésétől és fönnmaradásától remélhető.

3. ÚJ METAFIZIKÁK ÉS METAFIZIKA-KRITIKÁK

A múlt század közepétől és különösen a hetvenes évektől kezdve alapvető változások mentek végbe a polgári társadalom szerkezetében. A változások két fő vonala: egyfelől

a tőke koncentrációja és a banktőke uralkodóvá válása, az a jelenség, hogy minden individuális vállalkozás csak a kollektív tőke ellenőrzése mellett, tehát individualitásában eleve lehetetlenné téve mehet végbe; másfelől, hogy az összefonódó tőkés gazdaság, melynek a polgári individuum ily módon járulékává vált, fokozódó válságjelekkel, létezésének irracionalizálódásával küzdött. A polgári eszmények illuzórikussá váltak, de eltűnéssel fenyegetett az egyén ama autonóm világa is, melynek bensőségességében ezek az eszmények utolsó menedéket lelhettek volna. Kierkegaard, Mill vagy Nietzsche fő gondja már az volt, hogy hogyan lehetne az egyéni gondolkodás függetlenségét a kollektív véleménnyel szemben megvédelmezni; száz évvel később pedig Marcuse arról tudósít, hogy a magasan fejlett ipari civilizáció, a jelenkori kapitalizmus viszonyai között megszűnt az individuum belső világa, az egyén közvetlenül és automatikusan azonosítja magát társadalmi-technikai kultúrkörnyezetével.

A polgári énfogalom radikális kritikusaként lépett fel a századforduló körül Sigmund *Freud* (1856–1939) bécsi idegorvos. Freud a *tudattalan* pszichológiáját alkotta meg: azt mutatta meg, hogy a személyiség korántsem az az önmagát folyamatosan racionális ellenőrzés alatt tartó, céljait és indítékait mindig tudatosan mérlegelő szubjektum, melynek a klasszikus polgári gondolkodás hinni szerette. Az ember, Freud szerint, olyan lelki mechanizmusok foglya, melyek önnönmaga számára *átláthatatlanok*. A szubjektum nem a tudatos „Én", hanem a tudattalan és személytelen „Az" *(Es)* – Freud itt Nietzsche egy terminológiai ötletét eleveníti fel. Az „Én" a voltaképpeni, „elfojtott" lelki valóságnak csak a *felszíne* – a kultúra által az „Az"-ra kényszerített máz. Freud pszichopatológiai elmélete számos olyan gondolatot előlegezett, mely – a pszichológiában, de a filozófiában is – csak a 20. század közepére vált általánosan hangoztatottá. Nem kétséges, hogy a pri-

vatizáló szemlélet e viszonylag korai kritikájának létrejöttében Freud környezetének, a korabeli Bécsnek sajátos ideológiai atmoszférája alapvető szerepet játszott. Az elfojtás és a tudattalan mechanizmusait a századvég osztrák társadalmának életében Freud mintegy a nyilvános megfigyelés számára hozzáférhetővé vált alakban, felnagyítottan pillanthatta meg. „Féltek emlékezni?" – kérdezi a Freud-kortárs bécsi író, Arthur Schnitzler, az 1897-ben írt *Paracelsus*ban – „Semmi sem tesz emléket úgy szelíddé, Amint ha azt életre keltjük újra." A hisztériás betegeket – írta Freud korábban – legfőképpen *reminiszcenciák* gyötrik, és ezek tudatosulása és érzelmi újraátélése – gyógyító jelentőségű. Ausztria-Magyarország, melynek társadalmában a polgári-késöpolgári viszonyok egy kapitalizmus előtti kor még eleven emlékeivel ütköztek – a gyötrő reminiszcenciák fellegvára volt. Freud első nagy pszichoanalitikai munkája és tulajdonképpeni főműve, az 1900-as *Álomfejtés*, párhuzamot von lelki és társadalmi jelenségek között. A vágy, az álom gyakran csak önmagát elváltoztatva jelentkezik – Freud „a pszichikai benső élet e jelenségéhez a szociális élet megfelelőjét" keresi és azt a *cenzúra* jelenségében találja meg. „A cenzúra lényegében rejlik – írja –, hogy a nem megengedett dolgokról azt, ami nem igaz, inkább szabad mondani, mint az igazságot." A cenzúra és az álomvilág jelenségei részletekbe menően megfelelnek egymásnak. Érzelmi cenzúrára példa, ha álmunkban – mondjuk – különös gyengédséget érzünk valaki iránt, aki – az analízis szerint – a lappangó álomgondolatban negatív szerepet játszik. Ez a jelenség, írja Freud, tökéletesen megfelel a politikai élet azon jelenségének, amikor „egy a hatalmára féltékeny uralkodó" azt a tisztviselőt tünteti ki, aki ellen a nyilvános vélemény lázad. – Freud korai munkái – a későbbi írások közül pedig különösen a *Tömeglélektan és én-analízis* – a klasszikus, privatizáló polgári gondolkodás felbomlásának egyik állo-

mását jelentik. Idézzük fel ismét, egy pillanatra, azt a szociológiai helyzetet, melyet a privatizáló gondolkodás kifejez. A klasszikus polgári századok, a 17–18. és a kezdődő 19. század társadalmi életének elemi egysége a más termelőkkel csak a piacon keresztül érintkező *elszigetelt magántermelő*. A magántermelő léte két szférára hasad. Műhelyében szabadon tevékenykedik, munkájának tárgyi és személyi feltételeit ésszerű, átlátható összefüggésekbe képes rendezni. Műhelyén és családján kívül azonban, a piacon, a magántermelő a kereslet és kínálat kiszámíthatatlan, irracionális erőinek kiszolgáltatott. A polgári gondolkodás alapfogalma, ennek megfelelően, az *elkülönült egyén* vagy *elszigetelt individuum*, s ez a gondolkodás az egyént a külvilággal szemben tehetetlennek, ám *lelkében szabadnak* látja. A külvilágról, a természeti-társadalmi környezetről az individuum nem szerezhet biztos ismereteket. Cselekedeteiben fizikai törvényeknek alávetett. Énjének benső világában azonban kiismeri és otthonosan érzi magát. „Mert az ember – utal erre a felfogásra Freud –, ha kívül meg is aláztatott, szuverénnek érzi magát önnön lelkében." A pszichoanalízis, a századvég gazdasági változásai közepette, tudomásul veszi egyediség és bensőségesség feloldódását. Az *Álomfejtés* kiadásának évében, 1900-ban, két nevezetes filozófiai mű jelent meg, Georg Simmel *A pénz filozófiája* és Edmund Husserl *Logikai vizsgálódások* című könyve, és feltűnő, hogy ezek alapkérdése – az *Álomfejtés* alapkérdésével azonos. A későkapitalista társadalom életéről Simmel az elsők között adott részletes jellemzést. A modern ember – írja Simmel – csupa annyira személytelen dologgal van körülvéve, hogy mind közelebb kell kerülnie egy egyáltalán antiindividuális életrend elképzeléséhez – és persze az ilyen életrend ellen való tiltakozáshoz is. Ebben a helyzetben a kérdés az, hogy az egyén szellemi életén belül idegen hatalmak uralkodnak-e, „vagy pedig a lélek úgyszólván úr a saját házában vagy

legalábbis harmóniát feltételezhet legbensőbb élete és aközött, amit személytelen tartalmakként abba felvenni kénytelen". A pszichoanalízis éppen azt mutatta meg, hogy – amint Freud 1917-ben, egy, a *Nyugat* számára írt tanulmányban fogalmazott – *„az én nem úr a saját házában"*, és hogy az én egyes elemei között – nincsen harmónia. Az én értékcsökkenését kevesen viselték ehhez hasonló elszántsággal. A *Logikai vizsgálódások*ban Edmund Husserl is megállapítja ugyan, hogy az én mint középpont – nem létezik, ám az elillanó én helyébe, reménytelen következetlenségek árán, egyfajta logikai túlvilágot – szó- és mondatjelentésekből felépülő időtlen, kristályosan szilárd rendszert – állít, s a tradicionális értékeket ebben a világban véli megőrizhetni. Freud azonban vállalja (ahogyan gyakran írja) „minden pszichikai értékek átértékelését". Elméletének merőben 20. századi voltát jelzi, hogy amikor az én belső, önálló életterének, azaz egyáltalán az autonóm énnek létezését kétségbe vonja – a tudattalant végső soron a kollektív tudatba, a *tömeglélekbe* ágyazza. A tömeg nem ismer kételyt, bizonytalanságot, logikai ellentmondást, nem fogalmakban, hanem asszociatív képekben gondolkodik – és a pszichoanalízis, írja Freud 1921-ben, éppen ezeket a jellegzetességeket tulajdonítja a tudattalannak. Az egyén pszichológiája, így fogalmaz Freud, nem más, mint a tömegtől elvonatkoztató – tömeglélektan.

Freud pszichológiai gondolatai, csakúgy, mint a modern behaviorista pszichológia vagy korunk pszichológiaellenes, deprivatizáló filozófiái, Heidegger vagy Wittgenstein eszméi – a polgári lét és gondolkodás új stádiumát tükrözik; ám a múlt század vége felé s a századforduló körül, a parttalanság korának beköszönte előtt, a polgári filozófia még utolsó kísérletet tett az örök értékek, a rend és biztonság eszményeinek megmentésére: egyfajta új, logikai közegű platonizmusról volt itt szó. A *logikai platonizmus* ugyan már maga is deprivatizáló, személyiség- és pszichológia-

ellenes volt. Képviselői azzal meg sem próbálkozhattak, hogy az individuális, autonóm belső világot a tapasztalati külvilág ellenállhatatlan, irracionális nyomásával szemben megmentsék: megrendült a hit az individuum ama önálló, értékeket hordozó belső szellemi világában, mely világ tartalmainak közlésére a *nyelv* szolgálni látszott. A későpolgári filozófiákban az individuális belső világ radikális *tagadására* történik majd kísérlet – nyelv és gondolkodás közötti megkülönböztetés összeomlik, az egyén feloldódik a beszéd nyilvánosságában. A logikai platonizmus képviselői azonban, mielőtt magukat a nyelv filozófiai uralmának alávetették volna – egy új, *platonisztikus-ideális külvilág* megteremtésén fáradoztak. Álláspontjuk a kezdődő 20. század gondolatkörében kiáltó anakronizmusnak tűnhetett: annál figyelemreméltóbb, hogy ezek a gondolkodók milyen számosan voltak. Franz Brentano, a nagyhatású tanító; Gottlob Frege, akinek a modern logika talán a legtöbbet köszönheti; Karl Stumpf, a német kísérleti pszichológia egyik megteremtője: Kasimierz Twardowski, a jelentőssé váló lengyel logikai iskola előfutára; Alexius Meinong, a „tárgyelmélet" megalkotója; a fenomenológus Edmund Husserl; G. E. Moore, az angol analitikus filozófia egyik korai főalakja; és Bertrand Russell, akinek tevékenysége oly alapvetően befolyásolta századunk polgári világának intellektuális éghajlatát: ők valamennyien, hogy csak a nevesebbeket említsük, képviseltek, pályájuk valamely szakaszán, egyfajta logikai platonizmust. Az úttörő a katolikus teológus és matematikus Bernard *Bolzano* (1781–1848) volt.

Bolzano logikájának középpontjában a *magánvaló tétel* (Satz an sich) fogalma áll. „Mint ahogyan a »kimondott tétel« megnevezésben a tételt magát nyilvánvalóan megkülönböztetem annak kimondásától; úgy különböztetem meg – írja Bolzano – a »gondolt tétel« megnevezésben a tételt magát még annak elgondolásától is. . . . *magánvaló*

tételen bármilyen kijelentést értek, hogy valami van vagy nincsen; függetlenül attól, hogy ez a kijelentés igaz-e vagy hamis; függetlenül attól, hogy valaki szavakba foglalta-e vagy nem foglalta szavakba, sőt, függetlenül attól is, hogy valakinek lelkében elgondoltatott-e vagy pedig nem." Ha a *kimondott* tétel, az *elgondolt* tétel létezhet, akkor, ez Bolzano érve, lennie kell a ki-nem-mondott, nem-gondolt tételnek is: különben *mi* volna az, *amit* kimondunk, illetve elgondolunk? A magánvaló tétel léte azonban nem *létezés*, hanem, ahogy Bolzano mondja, *fennállás:* a magánvaló tétel időn és téren kívüli. Időtlenek a magánvaló igazságok (Wahrheit an sich) is; ezek a magánvaló tételek halmazának részhalmazát alkotják. A magánvaló igazságok akkor is igazak (és mint magánvaló tételek akkor is fennállnak), ha igaznak-tartottként vagy egyáltalán elgondoltként semmilyen szubjektív képzeletben nem élnek. A mondat, mely helyesen adja meg, hogy Japán összes almafáján múlt tavasszal hány virág nyílott, objektív, magánvaló igazság, és ez az igazság, időtlenül, fennáll; elgondolására azonban semmilyen véges értelem nem képes. A magánvaló igazságok objektivitása olyan nagyfokú, hogy igaz-létükben még az isteni megismeréstől is függetlenek. „Nem azért igaz valami – írja Bolzano –, mert Isten akként ismeri meg; hanem ellenkezőleg, Isten azért ismeri meg akként, mert igaz." A magánvaló igazságok végtelen, de a logikai viszonyok által tökéletesen rendezett halmazt alkotnak. Bolzano logikája etikai fogantatású, az erkölcsi választás objektív, racionális megalapozhatóságát hivatott igazolni: az egyénnek, ha saját helye és feladatai felől bizonytalan, csak fel kell tekintenie a magánvaló igazságok hatalmas rendszerének mennyboltozatára. Hogy az ember, észszerű belátás útján, különbséget képes tenni erkölcsi értelemben jó és rossz cselekedet között, ezt kétségbe vonni mindig akadtak képviselői annak az érvnek, hogy mivel véges gondolkodásunk tetteink valamennyi következmé-

nyét semmiképpen sem láthatja át, erkölcsi dilemmáinkban az észtől, végső soron, keveset remélhetünk; és innen már nem volt nehéz arra a konklúzióra jutni, hogy jó és rossz határozott megkülönböztetése egyáltalában csak illúzió. Az érv, ha úgy tetszik, ismeretfilozófiai; erejét azonban, a polgári társadalom ellentmondásainak kibontakozásával, egyre fokozottabban annak az inkább már ontológiai természetű gyanúnak köszönhette, hogy tetteinknek *nincsenek* egyértelmű következményei, hogy a világ összefüggéstelenebb és szétforgácsoltabb annál, mintsem hogy magunkat egy – bárha kiismerhetetlen – világegész integráns részének tekinthetnénk. A Bolzano-korabeli Csehországban, és jelesül Prágában, ahol Bolzano 1805 és 1820 között tanított, a polgári irracionalitás-élmény felfokozottan és viszonylag korán érvényesülhetett: a késői és ezért bizonyos aspektusaiban a klasszikusnál intenzívebb, ugyanakkor felemás kötöttségekkel terhelt kapitalista átalakulás olyan intellektuális légkört teremtett, melyben az európai filozófiai fejlődés fő vonalától eltérő, e fejlődés későbbi stádiumait előlegező gondolatok jöhettek létre. Itt ismét arra az igen általános filozófiatörténeti jelenségre látunk példát, hogy új filozófiai eszmék nem a gazdasági-társadalmi fejlődést vezető területeken jelentkeznek először, hanem éppenséggel olyan társadalmakban, amelyekre a klasszikustól eltérő, az ellentmondásokat összesűrítő és felfokozottan láttató átalakulás jellemző. Így volt ez a skót Hume-nál vagy a német Kantnál, így a dán Kierkegaardnál, és így a cseh Bolzanónál is. – Osztrák, német, majd angol területen a logikai platonizmus csak a század vége felé vált, rövid időre, számottevő áramlattá. A század utolsó évtizedeinek egyik meghatározó intellektuális élménye a pszichológia rohamos önállósulása, eredményeinek pontos és kézzelfogható jellege volt: így történt, hogy a platonizmus új hulláma mintegy álpszichológiai tanként lépett a színre, s időbe telt, míg önmagára ébredt. A kulcsfigura

Franz *Brentano* (1838–1917). Brentano pszichológiája az embert önmaga lelki életének védettebb világába vezeti vissza. Brentano egyfajta benső platonizmust teremtett, világos és ezért rendkívül instabil formára hozva a belső világ átfogó állandóságának klasszikus gondolatát. Brentano alapeszméje az, hogy minden egyes gondolati aktushoz tartozik *valami*, az aktus *tárgya*, és ez a tárgy a lélek határain *belül* van. Az immanens tárgyak külsővé tétele – platonikus objektivációjuk – olyan fordulat, melyet Brentano pszichológiája meglehetősen közvetlenül előlegez. A lengyel Kasimierz *Twardowski* (1866–1938) volt az első, aki – egy 1894-ben megjelent könyvében – Brentano eszméköréből indulva már csaknem platonikus álláspontra jutott, az Ausztriában működő Alexius *Meinong* (1853–1920) pedig egészen szélsőséges platonizmust képviselt. Meinong írásait az egzisztencia irracionalitásán érzett viszolygás, a tapasztalatilag nem létező, ám logikailag *fennálló* világ racionális rendjébe vetett remény hatja át. A tapasztalati megismerés, Meinong szerint, elkerülhetetlenül falba, az adott átláthatatlan esetlegességébe ütközik. Ha két út, *A* és *B* közül a rövidebbet választjuk, ebben a választásunkban *A* és *B* hosszának racionálisan felfogható különbsége játszik szerepet: hogy melyikük a rövidebb, az nem létezésüktől függ. Ami viszont tapasztalatilag adott, az az, hogy éppen ez a két út létezik: és ez az adottság már teljesen esetleges, nem bontható racionális elemekre. A valóságnak értelmetlenül alávetettek vagyunk. „Mindaz, ami létezik – írja Meinong –, a szükségszerűséget kutató szemlélet számára mintegy hozzáférhetetlennek bizonyul, úgyszólván *irracionális maradékot* tartalmaz." Descartes számára, az újkori filozófia hajnalán, a létezés még a racionalitás által tökéletesen áthatottként jelent meg. Locke, majd még inkább Kant, helyet adtak az elvileg megismerhetetlennek; Meinongnál a tapasztalati világ már egészében értelmetlen. Meinong

volt az egyetlen, aki az elillanó szubjektum, az individuum mint középpont helyére töretlen meggyőződéssel tudott, még a század tízes éveiben is, egyfajta kiváltképpen objektív, ideális világot mint vonatkoztatási rendszert helyezni. Frege és Russell platonizmusa az 1900-as évek elején visszavonhatatlanul megingott; a morvaországi származású, Halléban és Freiburgban tanító Edmund *Husserl* (1859–1938) korai platonizáló terminológiáját, csakúgy, mint a fiatal Wittgenstein sok helyütt rokon konstrukcióit, már eleve fogalmi bizonytalanság teszi homályossá. A századforduló körül, mindenesetre, Husserl még a szubjektum kiküszöbölésének határozott programjával lépett fel. A filozófiai szubjektum – érvelt Husserl – nem azonos ugyan a tapasztalati *Én*-nel, az „Én-test"-tel, mely „mint fizikai dolog, akármi más fizikai dologhoz hasonlóként jelenik meg", ám az Én-testhez empirikusan kötött, ahhoz tartozónak látszó *szellemi* Én elemzése sem mutat ki semmilyen *centrumot*. A lelki élményeknek nincsen közös mögöttes gyújtópontjuk, egységük nem *valamire* utal, *ami* által egységesek. „Az Én – írja Husserl – nem valami sajátos létező, mely a különböző élmények felett lebegne, hanem egyszerűen az élmények kapcsolódási egysége." A tapasztalati világ vonatkoztatási keretéül nem a szubjektum, hanem az ideális, általános tárgyak szférája szolgál; utóbbiakat Husserl gyakorlatilag a nyelvi kifejezések *jelentésével* tekinti azonosnak. A grammatikai esetlegességektől elvonatkoztatottan tekintett nyelvet vizsgálja, úgymond a *tiszta grammatika*. A tiszta grammatika, tágabban pedig a tiszta logika, nem egyszerűen a nyelv, hanem a *világ* ideális – állandó, örök – vázát ragadja meg és állítja szembe az ember történeti-tapasztalati környezetének összevisszaságával. Husserl később szembefordult korábbi platonizmusával, és az egzisztencializmus kialakulásában szerepet játszó „fenomenológia" megteremtője lett. Husserlra egyébként nagy hatással volt a matematikus-

filozófus Gottlob *Frege* (1848–1925). Frege, miközben platonikus alapzatra törekedett helyezni a matematikát, matematikai pontosságú formát adott a platonizmusnak. A matematikának – a matematikának legalább! – örök és változhatatlan összefüggésekkel van dolga, nem pedig, vélte Frege, változékony fizikai vagy pszichikai alakulatokkal. A lelki jelenségek „ingadozó és meghatározatlan" volta – írja – „éles ellentétben áll a matematikai fogalmak és tárgyak határozottságával és szilárdságával. Hiszen hasznos lehet a matematikai gondolkodás során keletkező képzeteket és változásaikat szemlélni; de a pszichológia ne gondolja, hogy az aritmetika megalapozásához bármivel is hozzájárulhat. A történeti szemléletmód, mely a dolgok keletkezését igyekszik meglesni és keletkezésükből lényegüket megismerni, bizonyosan nagyon jogosult valami; határai is vannak azonban. Ha a dolgok állandó folyamatában semmi szilárd, semmi örök nem volna, a világ megismerése lehetetlenné válnék és minden összevisszaságba zuhanna." A logikai platonizmus egyfajta istennélküli vallásos attitűdöt, vallásos ateizmust képvisel. Bolzano teológiájában az erénnyel és boldogsággal kapcsolatos igazságok még akkor is vallásos tartalmúnak minősülnek, ha Isten fogalmával nem függnek közvetlenül össze. És Bertrand *Russell* (1872–1970), akit barátja, G. E. *Moore* (1873–1958) vezetett el a platonizmushoz, így ír: „Amikor fiatal voltam, a filozófiában vallásos kielégülést reméltem találni; még azután is, hogy Hegelt elhagytam, az örökkévaló platonikus világ valami nem-emberit adott csodálnom. Reverenciával tekintettem a matematikára, és szenvedtem, amikor Wittgenstein megmutatta, hogy az csupa tautológiából áll ... [Ami ámulatot tudott bennem ébreszteni, az mindenekfelett] a személytelen igazság építménye volt, különösen az olyan igazságé, mely, mint a matematika igazságai, nem pusztán az éppen létező, esetlegesen létező világot írja le."

A századvég és századforduló német iskolafilozófiájának, az *újkantianizmusnak* egyik áramlatában, a Windelband–Rickert-féle értékfilozófiában, a platonizmus ugyancsak vallásos színezetet ölt. Wilhelm *Windelband* (1848–1915) felfogásában a filozófia értékítéleteink elveit és előfeltevéseit vizsgálja. Ha a jó, a szép, az igaz nem valami a szubjektumhoz képest *elsődleges* objektivitást képviselnének, általános érvényű etikai, esztétikai, logikai ítéletek lehetetlenek volnának. Abszolút értékek azonban úgymond metafizikai rögzítettséget (eine metaphysische Verankerung) igényelnek: az értékek objektivitásának követelése érzékfeletti valóság posztulálásához vezet, így jutunk a *szentséges* értékéhez, illetve Isten fogalmához. – Az újkantianizmus csaknem valamennyi áramlata voltaképpen Kanttól idegen utakat követett. „Mi mindnyájan – írta Windelband –, akik a 19. században filozofálunk, Kant tanítványai vagyunk. Mostani »visszatérésünk« azonban nem lehet puszta felújítása annak a történetileg meghatározott formának, melyben ő a kritikai filozófia eszméjét ábrázolta. Kantot megérteni annyi, mint túlmenni rajta." Az újkantianusok mindenesetre alig vagy csak nagyon egyoldalúan értették meg Kantot: gondolkodásának történelmi-társadalmi dimenziói kívül estek látókörükön. Az újkantianus mozgalom annyira heterogén, hogy joggal mondhatjuk: az Otto *Liebmann* (1840–1912) által 1865-ben meghirdetett program, a „Vissza Kanthoz!", puszta jelszónak bizonyult; az újkantianus áramlatokban a kor szinte minden elsődleges irányzata képviseltette magát. Így Friedrich Albert *Lange* (1828–1875), aki a hagyományos metafizikai és vallásos tanokat inkább költészetnek, mint tudománynak tartotta, vagy még inkább Alois *Riehl* (1844–1924), aki az úgymond tudományos filozófiát a tiszta ismeretelmélettel és a szaktudományok metodológiájával tekintette azonosnak, és az értékek elméletét a filozófiából kiküszöbölni igyekezett, pozitivista nézetek befo-

lyása alatt állottak. Hans *Vaihinger* (1852–1933), a német Kant-társaság megalapítója, egy Nietzsche-fogantatású pragmatizmust képviselt. Vaihinger szerint csak észleleteink és érzéseink valóságosak: az emberi tudás, egyébként, „fikciókból" épül fel. A logika törvényei pl. fikciók, melyek hasznossága a tapasztalatban igazolódott. Azt mondani, hogy ezek a törvények kétségbevonhatatlanul érvényesek, annyit tesz, mint leszögezni, hogy elengedhetetlenül hasznosnak bizonyultak. A Windelband–Rickert-féle áramlatban – az ún. *badeni* iskolában –, mint említettük, a platonikus attitűd jelentkezik. Míg azonban a Bolzano nyomdokain haladó platonizmus túlnyomórészt logikai-matematikai indíttatású, addig a badeni iskola alapeszméit a *társadalomtudományok* sajátos filozófiai problémái színezik. Innen, hogy a platonikus ideális tárgy Windelbandnál az „érték" emberközéppontúbb fogalmába megy át. Windelband értékfilozófiáját Heinrich *Rickert* (1863–1936) építette tovább. Windelband és Rickert voltaképpen a kanti *etika* felépítésének *egyik* elvét, az értékek posztulálásának módszerét alkalmazták a filozófia *egész* területére: gondolatrendszerük így, végül, a kanti eszmevilágtól nagyon távolra került. A diltheyi természettudomány–szellemtudomány megkülönböztetéssel Windelband a törvénytudomány–ténytudomány megkülönböztetést állítja szembe. A természettudományok „nomotetikusak", általános összefüggéseket, törvényeket írnak le, a humán tudományok viszont az egyedi tényeket törekszenek megérteni, eljárásuk úgymond „idiografikus". A tények kiválasztása, csoportosítása, leírásuk miként je valamilyen objektív mércét feltételez: az értékek világa éppen ezt a mércét szolgáltatja. Az újkantianizmus legeredetibb és ennek ellenére – vagy éppen ezért – Kanthoz viszonylag legközelebb álló áramlata az ún. *marburgi* iskola. Megalapítója, Herman *Cohen* (1842–1918) a kanti apriorizmus mindenfajta pszichológiai értelmezését elveti. A valóság, Co-

hen szerint, soha, semmilyen értelemben nem „adott": sem az észlelés előtt, sem az észlelésben. Csak a *gondolkodás* hozza létre a tárgyi világot, mint *tárgyi,* rendszerezett világot, s a logikának azt a problémát kell vizsgálnia, hogy milyen irányban és módon mozog a gondolkodás e „tárgyalkotás" során. Cohennal a legszorosabb személyes és tudományos kapcsolatban Paul *Natorp* (1854–1924) fejlesztette tovább ezt a felfogást. A megismerés tárgya számára sem egy önmagában adott, készen talált dolog, hanem valami olyan, ami csak a megismerés végtelen folyamatában jön létre – a tárgyalkotás állandó, újra meg újra megvalósuló aktusában. Kezdetben a marburgi iskola befolyása alatt állt Ernst *Cassirer* (1874–1945), az újkantiánus mozgalom legkiemelkedőbb képviselője, az egyetlen. valóban 20. századi újkantiánus. Cassirernál Kant szemléleti formái és értelmi kategóriái helyébe a *nyelv,* és általában szimbólumrendszerek lépnek. A magánvalóan amorf világot a nyelv sémái rendezik számunkra-való tárgyi világgá, a mítosz a primitív népek világképét felépítő szimbolizmus, a totemisztikus gondolkodás a különböző totemekhez való hozzárendelés útján a világ összes létezőjét meghatározott csoportokba fogja össze. Kant transzcendentális szubjektumának közegeként Cassirer a nyelvet fedezi fel, s ezzel a kriticizmust megfosztja metafizikai-spekulatív jellegétől – ám megfosztja, egyúttal, szabadságfilozófiai pátoszától is.

Az eredetileg a marburgi iskolából induló Nicolai *Hartmann* (1882–1950) nagy eredetiséget tanúsított a hegeli filozófiának saját eklektikus rendszerébe való beépítésében. Feltételezi a magánvaló lét tőlünk független voltát – ennyiben az eredeti Kanthoz közelít. A tőlünk független lét különböző „létrétegeket" fog át: a szervetlent, a szervest, a lelkit és a szellemit. Az egyes létrétegek egymásra épülnek: minden egyes létréteg tartalmazza az előzőt. Az „átfogó" lét meghatározza a szubjektumot: a megismerés a

lét objektummá válása, „objekciója" a szubjektumban. Ám a tudat mégis szabad azáltal, hogy „magasabb fokon" van determinálva, tehát „önmeghatározott", önmagát a világra orientálva megvalósítja céljait. Tudat és nyelv Hartmann-nál elválnak egymástól: a nyelv a gondolkodást követi. A tudatos emberek közösséget alkotnak (ezért Hegel helyesen jelölte meg az államot az erkölcsiség valóságaként); a társadalom életét pedig a szellemi és anyagi (biológiai) tényezők együttesen mozgatják: a maradi idealisták, sajnos, csak a szellemet, a fajelmélet forrófejű hirdetői csak a természetet tekintik meghatározónak; az igazság Hartmann szerint valahol a középúton van. Hartmann Hegelre, sőt Arisztotelészre támaszkodik; az „új" ontológia, melynek megvalósulását egészen közelinek jósolta, hegeli–arisztotelészi reminiszcencia.

A Richard *Avenarius* (1843–1896) és Ernst *Mach* (1838–1916) által képviselt *empiriokriticizmus* elnevezésében a tapasztalat kritikájának igényét hangsúlyozza, és a pozitivista objektivizmustól eltérően, bizonyos törekvést mutat arra, hogy valamilyen világnézetet adjon. Ez a világnézet végső kifutásában nem más, mint a magánvaló dolog kiküszöbölése, ám ugyanakkor az én föloldása az érzetekben. A tapasztalható világ és az én egyaránt „elemekből" (érzetekből) épül föl. Érzékelő alany és érzet között „elvi koordináció" áll fönn: egy tárgy létezése állandó érzékelhetőségében áll. A világnézeti orientációra való törekvés nyilvánul meg a „gazdaságos gondolkodás" vagy a „legkisebb erőkifejtés" elvében is: eszerint igaznak fogadhatjuk el azt, amit a legkisebb erőkifejtéssel, leggazdaságosabban tudunk elgondolni: ez a gondolat már közvetlenül a pragmatizmus filozófiájához vezet bennünket. Az empiriokriticizmus rövidesen teljesen eltűnt a filozófiatörténet színpadáról, s ma jóformán csak azért tartjuk számon, mert az oroszországi szociáldemokrata mozgalom 1905 utáni válságos periódusában még bolsevikok között

is befolyásra tett szert, olyannyira, hogy *Materializmus és empiriokriticizmus* c. polémikus írásában Lenin jónak látta kimutatni: amennyiben ez a filozófia világnézetet ad, teljesen szubjektivisztikus jellegű, amennyiben pedig nem az, világnézetileg értéktelen.

Bizonyos kanti motívumokat az angol empirizmus hagyományaival ötvöző formájában az újkantiánizmus jelentékeny szerepet játszott az *amerikai pragmatizmus* kialakulásában. William *James* (1842–1910), a legismertebb pragmatista, kezdetben a francia újkantiánus Charles *Renouvier* (1815–1903) hatása alatt állt. Renouvier az érzéki tapasztalat kizárólagosságát hangsúlyozta, azt, hogy nincsen értelme valami a tapasztalat mögöttiről, tapasztalattól függetlenről beszélni; ám ezt a fenomenalista empirizmust Renouvier egyfajta etikai perszonalizmussal, az akarat szabadságának tételével törekedett összecgyeztetni. James, hasonlóképpen, egyfelől tagadta, hogy az érzékfelettire vonatkozóan racionális érveknek közvetlen funkciójuk lehetne, *tagadta a metafizika lehetőségét;* másfelől viszont kétségbevonta, hogy az ember puszta észlény volna, és a *hit jogát* védelmezte. A hit, mondotta, és nevezetesen a vallásos hit, valami kiküszöbölhetetlenül irracionális mozzanatot tartalmaz; mégis, James számára a vallási tapasztalat végső soron beilleszthető a tapasztalat egészének rendszerébe. A hit érvényességét, éppúgy, mint valamely tudományos hipotézis vagy köznapi cselekvési norma érvényességét, *gyakorlati következményeinek* vizsgálatával állapítjuk meg. „Ha a teológiai eszmékről bebizonyosodik – írja James –, hogy értékesek a konkrét élet számára, akkor a pragmatizmus szerint igazak; abban az értelemben, hogy a konkrét élet szempontjából jók." James megfogalmazásában a pragmatizmus *igazságelmélet,* mely voltaképpen a *cselekvések gyakorlatiasságát* tartja szem előtt. James pragmatizmusa meglehetősen durva filozófia, a pragmatizmus tulajdonképpeni létrehozója, Charles San-

ders *Peirce* (1839–1914) a „pragmatista alapelvet" jóval szubtilisabban fogalmazta meg – és Peirce-nél a pragmatizmus nem igazság-, hanem *jelentéselmélet*, azaz nem annyira cselekedeteinkre és az azokat irányító hiedelmekre, mint inkább fogalmainkra vonatkozik. „Abból a célból – írta Peirce –, hogy egy értelmi fogalom (intellectual conception) jelentését meghatározzuk, azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen gyakorlati következmények adódhatnak, szükségszerűen, ama fogalom igazságából; és e következmények összessége alkotja a fogalom teljes terjedelmét." James elmélete, inkább mint a peirce-i filozófia, azt a jelentést sugallhatja, amelyet a „pragmatizmus" a mindennapi érintkezésben kifejez: de még a James-féle pragmatizmus is többet jelent annál az elvnél, hogy minden elhatározásunkban a rövid távú hasznosság szempontja vezessen. Különösen kései filozófiájában, Peirce azt hangsúlyozta, hogy a pragmatizmus nem a gyakorlatiasságot jelenti, hanem azt, hogy minden meggyőződésünknek úgymond a *kutatáson* kell alapulnia. Ha James az irracionalitás hasznosságának lehetőségére mutatott rá, Peirce a gondolkodás racionalitásának követelményével lépett fel. A pragmatista alapelv peirce-i megfogalmazása szerint az elméleteket *lehetséges* következményeik szerint kell megítélni: Peirce kései filozófiája a gyakorlati ellenőrzés követelése helyett voltaképpen az új kutatási lehetőségek, az adott fogalmakból és összefüggésekből adódó új következmények feltárását sürgeti. Az amerikai pragmatizmus harmadik nagy alakja, John *Dewey* (1859–1952) inkább Peirce-höz mint James-hez állt közel. „Az igazság – írta Peirce – nem más, mint egy elvont kijelentés megegyezése azzal az ideális határponttal, melyhez vég nélküli kutatások a tudományos vizsgálódást elvezetnék; mely megegyezés az elvont kijelentést azáltal illetheti meg, hogy bevalljuk pontatlanságát és egyoldalúságát, és ez a vallomás az igazság lényeges eleme." Dewey lelkesedve idézi ezt a

meghatározást. Ideális cél, igazság a tévedésben: ha James pragmatizmusában a kantiánus elem soha nem halványul el teljesen, Peirce és Dewey filozófiájában olykor inkább Hegel kísért. Dewey azt írja, hogy az ő számára Hegel a felszabadulást, a „mérhetetlen szabadságot" hozta. Hegel lerombolta a korlátokat Én és világ, lélek és test, isten és természet között: az ember, Dewey számára is, mindenekelőtt *társadalmi* lény. Peirce Hegelt „bizonyos vonatkozásokban a legnagyobb filozófusnak" nevezte, és észrevette a „hegeli hangzást" saját filozófiájában; gondolatai, máskor, egy platonizáló idealizmus felé közelednek. Egy helyütt azt írja, hogy a kérdés: létezik-e isten, azzal a kérdéssel azonos, hogy vajon a fizika tudománya valami objektív-e, avagy pusztán a tudósok elméjének fikciója. Kétségtelen, hogy Peirce jelentéselmélete meglepő mértékben előlegezte a logikai pozitivizmus tanítását; és annak, hogy a logikai pozitivizmus a harmincas-negyvenes években bizonyos értelemben vezető filozófiává vált az Egyesült Államokban, a pragmatizmus és a logikai pozitivizmus közötti rokon vonásoknak bizonyára szerepük volt; korántsem úgy áll azonban a helyzet, hogy a pragmatizmus, és különösen Peirce filozófiája, a logikai pozitivizmus egyfajta korai változata lenne.

VIII. A polgári filozófia felbomlása

Az első világháborút követően a polgári gondolkodásban filozófiaellenes tendenciák jutottak uralomra. Olyan tendenciákról van szó, melyek a megelőző, hosszú válságperiódusban már kétségkívül hatottak; ám ha a polgári filozófia 20. századi felbomlásáról beszélünk, ezen nem *általában* a filozófia végét, hanem a *hagyományos* polgári filozófia megszűntét kell értenünk. A polgári filozófia új stádiumát – a Husserl-tól és Heideggertől Hegelen keresztül az ultraradikalizmusig és mélypszichológiáig kanyargós utat bejárt, bizonyos marxi gondolatokat érdekesen alkalmazó Herbert *Marcuse* (1898) mindenképpen találó elnevezését adoptálva – *egydimenziós filozófiának* fogjuk nevezni. Beszélhetnénk az „ipari társadalom" vagy a „fogyasztói társadalom" filozófiájáról; de az „egydimenziós" terminus sokkal közvetlenebbül utal a jelenkori polgári filozófia alapjelenségére, arra, hogy az túllép a „külső" és a „belső" két dimenzióján, a klasszikus privatizáló gondolkodás alapszerkezetén. Az egydimenziós filozófia valójában nem ismeri az autonóm individuum fogalmát, nem szól szabadságról és emberi értékekről. És *itt* mindegy, hogy – mint a logikai pozitivizmus – a világnézeti, a tulajdonképpeni filozófiai kérdéseket az elméletből kiküszöböli és a személyes érzelmek körébe utalja-e, vagy ellenkezőleg – mint az egzisztencializmus –, a tudományt voltaképpen érdektelennek tekinti és egy tudományon túli létmetafizikában szenveleg, vagy akár – mint a homályos és mély, ám az egydimenziós gondolko-

dást már belenyugvó alakjában képviselő Wittgenstein – a filozófiát mintegy intellektuális betegségnek mondja, és a kritikai szellem járványában szenvedőket féltő gonddal, együttérző fogalomanalízissel gyógyítja. És szimptomatikus ezeknek az áramlatoknak érintkező és egymást kiegészítő volta. Wittgenstein egyes gondolatait a logikai pozitivizmus változtatás nélkül átvehette; Wittgenstein és Jaspers, illetve Wittgenstein és Heidegger olykor megdöbbentően hasonló nyilatkozatokat tesznek; a logikai pozitivizmus és az egzisztencializmus – minden különbségük ellenére – végső soron nem keverednek egymással vitába, és nemcsak azért nem, mert annyira más nyelvet beszélnek: hanem, mert egyetértenek abban, hogy a világnézeti értékek kérdése racionálisan nem diszkutálható. – Nem mintha a polgári filozófia jelene tökéletesen híján volna a kritikai tendenciáknak. Kísérleteket ismerünk pl. az amerikai pragmatizmus radikális-kritikai újraértelmezésére. „Peirce, Dewey és James pragmatizmusa – írja, ténylegesen jelentkező gondolati áramokra utalva, a Torontóban élő német származású katolikus teológus Gregory Baum – a valóságot mindenkor mint egy még nem lezárt folyamatot tekintette, melyben az igazság nem azt jelenti, hogy egy befejezett szubjektum fogalmilag megfelel az általa megismert, befejezett világnak, hanem összetettebb szellemi tevékenységként fogható fel, melynek során a szubjektum mind önmagát, mind a számára ismert világot *felépíti.* És Noam *Chomsky* (1928), a rendkívüli hatású nyelvész és filozófus szembefordul a lingvisztikai behaviorizmussal: a nyelvet, Chomsky szerint, nem passzívan megtanuljuk, hanem mintegy velünk született képességek alapján önmagunkból *generáljuk,* fejlesztjük ki. Chomsky tudatosan és kifejezetten a karteziánus racionalizmus hagyományait eleveníti fel és törekszik alátámasztani a modern nyelvtudomány és matematika eszközeivel. Chomsky a szellem szabadságharcát vívja az egydimenziós gondolkodással

szemben, a teremtő szubjektivitás jogait védelmezi; a chomskyánus felfogás pátoszát ideológiailag kritikai volta adja. Ez az ideológia ma egy elenyésző kisebbség ideológiája: az egydimenziós gondolkodás uralkodó.

1. A LOGIKAI POZITIVIZMUS

A pozitivista attitűd – különösen a felvilágosodástól kezdődően – a polgári gondolkodás mindvégig jelenlevő, konstans eleme. Locke, Condillac, Hume filozófiájában a pozitivizmus szerepet játszik, Comte, az angol utilitariánusok, Spencer kifejezetten pozitivisták; pozitivisztikus beállítottság nyilvánul meg az újkantiánizmus egyes áramlataiban csakúgy, mint az empiriokriticizmusban vagy a pragmatizmus némely tételében. A pozitivizmus az emberi megismerés *mintájának,* tulajdonképpeni formájának a természettudományos megismerést tartja, az utóbbi elveit, lehetséges módszereit a racionális gondolkodást általában jellemző elvekként fogva fel. A pozitivizmus, következésképpen, elvitat minden ismeretértéket az olyan állításoktól, elméletektől, melyekkel kapcsolatban elvileg nem adhatók meg az ezek igazságát alátámasztó vagy cáfoló *tapasztalati feltételek.* Ez az alapja a pozitivizmus *fenomenalizmusának:* annak, hogy elveti lényeg és jelenség elvi megkülönböztetését, azaz *egyetlen sorba* rendezi a világ minden létezőjét, jelezve, hogy a tudomány e sor minden tagjához eljuthat. Ez az alapja a pozitivizmus *nominalizmusának* is: annak a tételének, hogy bármit, amit általános kifejezések segítségével értelmesen elmondhatunk, elmondhatunk pusztán olyan kifejezések segítségével is, amelyek egyedi, konkrét tárgyakra vonatkoznak; a világ egyedi, megfigyelhető tárgyak illetve tények összessége, az *általános nem létezik.* Ez az alapja végül a pozitivizmus azon meggyőződésének is, hogy normatív, *értékelő*

állításoknak nem tulajdonítható ismerettartalom: az ilyen állítások mellett vagy ellen racionálisan nem érvelhetünk, elfogadásuk vagy elvetésük önkényes döntésen alapszik. Jellemző a pozitivizmusra az *egységes tudomány* lehetőségébe vetett hit: eszerint az érvényes ismeretek megszerzésének módja a tapasztalat minden területén lényegében azonos, az egyes tudományágak között fennálló minőségi különbségek mindössze azt jelzik, hogy a tudomány egyenlőtlenül fejlett részekből áll. Feltételezhető, hogy a további fejlődés fokozatosan kiküszöböli a különbségeket, és az ismereteket végül is egyetlen egységes tudomány körébe utalja. A pozitivizmus, egész története során, élesen filozófiaellenes volt. A hagyományos „metafizikai" gondolkodásban a pozitivizmus az üres, minden *tapasztalati* tartalmat, vagyis egyáltalán *minden* tartalmat nélkülöző spekuláció iskolapéldáját látja. Amit a világról tudni lehet, hirdeti a pozitivizmus, azt a tudomány által lehet tudni. A filozófia, ha a racionális gondolkodás igényével lép fel, nem képzelheti magát a tudomány vetélytársának, nem képzelheti azt, hogy a tudományétól *eltérő* módszerekkel ismereteket szerezhet a világról, és különösen nem képzelheti azt, hogy ezek az ismeretek valamilyen módon általánosabbak, *bizonyosabbak,* mint a tudomány eredményei. A tudomány a pozitivizmus szerint az emberiség olyan vállalkozása, mely igazolását önmagában hordja; külső kritika nem érheti, ezzel szemben jogosult arra, hogy minden mást kritizáljon, *mindennek mértéke legyen.* A pozitivizmus képviselői általában az igazságosabb, emberibb társadalom előharcosainak látták illetve látják magukat; és programjuk bizonyos történelmi körülmények között valóban lehet pozitív világnézeti tartalmak hordozója. A felvilágosodás pozitivizmusa – vagy J. St. Mill filozófiája – kísérlet volt arra, hogy az emberiséget természetes, evilági fizikai és társadalmi környezetében szemléljék, kísérlet arra, hogy a szenzualista is-

meretelmélet által – az ember születésekor „tabula rasa" – minimalizálják az emberek közötti különbségeket, és hogy az előítéletek és terméketlen spekuláció kiküszöbölésével megjavítsák az emberi létezés konkrét feltételeit.

A pozitivizmus markáns megnyilvánulása az ún. *logikai pozitivizmus.* A logikai pozitivizmust századunk húszas éveiben hozták létre az ún. Bécsi Kör tagjai, természettudományokhoz közel álló filozófusok és filozófia iránt érdeklődő természettudósok. A Kör munkáját a bécsi filozófiaprofesszor Moritz Schlick (1882–1936) irányította; vezető filozófusa Rudolf *Carnap* (1891–1970) volt. A Körhöz tartoztak – többek között – Herbert Feigl, Friedrich Waismann, a matematikus Hans Hahn, a közgazdász Otto Neurath, a fizikus Philipp Frank. Az akkoriban Berlinben tanító Hans Reichenbach, a lengyel logikus Alfred Tarski, s a később nagy hírnevet szerzett tudományfilozófus Karl *Popper* (1902) szintén kapcsolatban álltak a Körrel. Hitler uralomra jutása után a logikai pozitivisták számos vezető képviselője az Egyesült Államokba emigrált.

A logikai pozitivizmus, általában szólva, átvette a hagyományos pozitivizmus és az empiriokriticizmus bizonyos elemeit; de tanítását a modern matematikai vagy szimbolikus logika eszközeinek segítségével fejtette ki. A modern logika két legnagyobb alakja Frege és Russell. Frege-t Carnap még mint egyetemi hallgató, Jénában hallgatta. „Frege-től tanultam azt a követelményt – írja Carnap –, hogy a logikai következtetés szabályait a terminusok jelentésére történő mindennemű utalás nélkül kell megfogalmazni, és ugyanakkor azt is, hogy milyen nagy jelentősége van a jelentésanalízisnek. Úgy hiszem, itt vannak filozófiai érdeklődésem gyökerei – a logikai szintaxisban egyfelől, és másfelől a szemantikának azon részében, amelyet a jelentés elméletének lehet tekinteni." Carnap filozófiai gondolkodását a szimbolikus logikai szemlélet itat-

ja át. „Ha egy filozófiai vagy tudományos fogalmat vagy kijelentést vizsgáltam – írja Carnap –, mindig úgy éreztem, hogy akkor értettem meg igazán, ha elvben ki tudtam volna fejezni szimbolikus nyelven is." Az időközben platonistából empiristává lett Russell is mély benyomást tett Carnapra – és nemcsak mint a *Principia Mathematica,* az 1910 és 1913 között három kötetben megjelent matematikai-logikai alapmű társszerzője. „Míg a logika és a szemantika területén Frege-nek volt rám nagyobb hatása, filozófiai gondolkodásomban – írja Carnap (és visszaemlékezését érdemes részletesen idézni) – a legtöbbet Bertrand Russelltól tanultam. 1921 telén olvastam *Tudásunk a külvilágról* c. könyvét. Néhány részlet különösen élénk hatást tett rám, mivel úgy éreztem, hogy itt világos és explicit megfogalmazását találtam a filozófia feladata és módszere mibenlétére vonatkozó azon nézetnek, melyet implicite már bizonyos ideje magam is vallottam. Az Előszóban [Russell] a »filozófia logikai-analitikus módszeréről« beszél, és Frege munkájára utal, mint amely először adja e módszer tökéletes példáját. És a könyv legutolsó lapjain Russell a következő szavakban foglalja össze e filozófiai módszer jellemzőit: »A logika tanulmányozása válik a filozófia központi feladatává: ez adja a kutatás módszerét a filozófiában, mint ahogyan a matematika adja a módszert a fizikában ... A hagyományos rendszerek állítólagos ismereteit el kell söpörni, és mindent újra kell kezdeni ... Az egyetlen feltétel, úgy hiszem, amely szükséges ahhoz, hogy a közeljövőben a filozófia soha nem látott sikereket érjen el, az, hogy iskolát alkossanak olyan emberek, akik tudományos képzettséggel és filozófiai érdeklődéssel rendelkeznek, akiket nem rontott meg a múlt, és akiket nem vezet félre azoknak a művészies módszere, akik mindent lemásolnak a régiekről, kivéve azt, amit érdemes.« Úgy éreztem – folytatja Carnap –, mintha személyesen nekem szólna ez a felhívás. Ebben a szellemben dolgozni – ez lesz

a feladatom mostantól kezdve! És valóban, attól az időtől az új logikai eszközök alkalmazása tudományos fogalmak elemzésére és filozófiai problémák megoldására, volt filozófiai tevékenységem fő célja." A fiatal Wittgenstein munkája, a *Logisch-Philosophische Abhandlung* (ismertebb címén *Tractatus logico-philosophicus,* Logikai-filozófiai értekezés), ugyancsak szerepet játszott a Bécsi Kör doktrináinak megfogalmazódásában – mindenekelőtt ama tétel megfogalmazódásában, hogy a logikai azonosságok, logikai kijelentések igazsága pusztán azok logikai szerkezetén és a bennük előforduló kifejezések jelentésén alapszik, azaz ezek a kijelentések semmit sem állítanak a világról és így minden tényleges, tapasztalati tartalom híján vannak. De a *Tractatus* csak úgy gyakorolhatott hatást a logikai pozitivistákra, hogy mondanivalóját azok félreértették; és a félreértésre azután Wittgenstein, Schlick és Carnap személyes találkozásai alkalmával derült fény. „Néha az volt az érzésem – emlékezik Carnap –, hogy a tudósokra jellemző szándékosan racionális és érzelemmentes attitűd és általában minden, ami a »felvilágosodás« bélyegét hordozta, Wittgenstein számára ellenszenves volt."

A logikai pozitivizmus a filozófia feladatát a *tudomány nyelvének elemzésében* látja. A nyelv logikai szerkezetének feltárása részben negatív, kritikai céllal történik: azt van hivatva megmutatni, hogy a hagyományos filozófiai problémák a nyelv logikailag hibás használatában gyökereznek, nem valódi, hanem *látszatproblémák* csupán, így hát nem is megoldani, hanem *kiküszöbölni* kell ezeket. A nyelv logikai elemzésének ugyanakkor pozitív szerepe is van, amennyiben elősegíti a tudományos fogalomalkotás jobb megértését, és ezzel hozzájárul a tudományos elméletek világosabb felépítéséhez, hosszabb távon pedig az egységes tudomány létrehozásához. A korai logikai pozitivizmus egyik központi, és legtöbbet vitatott gondolata: az

és csak az a kijelentés *értelmes*, amelyre vonatkozólag meg lehet állapítani, hogy milyen tapasztalati megfigyelések esetén lenne *igaz*, illetve *hamis*. Ezt tömören úgy fogalmazták meg, hogy egy kijelentés értelme *verifikációjának* (tapasztalati ellenőrzésének) *módjában* van. Ha *elvileg* nem lehetséges olyan tapasztalati feltételek megfogalmazása, melyek fennállása, illetve fenn nem állása esetén a kérdéses kijelentés igaznak, illetve hamisnak bizonyulna, akkor a kijelentés *értelmetlen:* puszta szóhalmaz, mely legfeljebb hangulati, érzelmi asszociációk felkeltésére szolgálhat. Az a nevezetes metafizikai kijelentés, mondjuk, hogy „a világ szellemi": nem hamis, hanem értelmetlen. Az angol logikai pozitivista Alfred Jules Ayer példájával: Találnak egy régi képet, és két szakértő vitatkozik azon, hogy a képet Goya festette-e vagy sem. Mindketten indokolni tudják álláspontjukat, ugyanis hivatkozhatnak bizonyos megfigyelésekre, melyeket a képpel kapcsolatban tesznek, és amelyek Goyára utalnak, illetve nem utalnak. De mihez kezdjenek a szakértők, ha egyikük azt állítja, hogy a kép – amellett, hogy Goyától származik – csak képzeteinek komplexuma. Semmiféle megfigyelés nem igazolhatja ezt az állítást, tehát nincsen semmi értelme. A „metafizika", azaz a hagyományos filozófia legtöbb tételét a logikai pozitivisták ilyen alapon értelmetlennek találták és elvetették. És mivel a *normatív* kijelentések igazsága is független a tapasztalati tényektől – megfigyelésekkel eldönthető, hogy *X* ekkor és ekkor megölte-e *Y*-t, a „Szeretnünk *kell* embertársainkat" kijelentésről viszont nyilván nem lehet a szokásos értelemben megkérdezni, hogy milyen tapasztalati feltételek igazolnák – a logikai pozitivisták, főleg Carnap és Ayer az etika ún. *emotív elmélete* mellett foglaltak állást. Eszerint az etikai tételeknek nincs tapasztalati jelentésük, tulajdonképpen nem igazak és nem is hamisak, viszont érzelmeket fejezhetnek ki, illetve kelthetnek fel.

Ha a logikai pozitivisták nem is tulajdonítottak tapasztalati értelmességet az értékelő, morális kijelentéseknek, ez nem azt jelenti, hogy általában közömbösek lettek volna az erkölcsi, politikai kérdések iránt. „Egész életemben – írja önéletrajzában Carnap – mélységesen érdekeltek a morális problémák, mind az individuum életére vonatkozóak, mind pedig – az első világháború óta – a politikaiak. A politikában aktívan nem vettem részt, de mindig érdekeltek a politikai elvek, és soha nem tértem ki azelől, hogy nézeteimnek hangot adjak. Minket mindnyájunkat a Bécsi Körben élénken foglalkoztattak országunk, Európa és a világ politikai eseményei. Ezeket a problémákat magánbeszélgetések alkalmával vitattuk meg, nem a Körben, ahol elméleti kérdésekre fordítottuk figyelmünket." Carnap leírása szerint mindnyájan egyetértettek abban, hogy az embernek nincsenek természetfeletti védelmezői vagy ellenségei, és hogy következésképpen mindazt, ami a jobb élethez szükséges, az embernek magának kell megteremtenie. Meg voltak győződve arról, hogy az emberiség képes életkörülményeinek megváltoztatására, hogy a tudatos cselekvés ismereteket előfeltételez, hogy a tudományos módszer az ismeretek szerzésének legjobb módszere, és hogy éppen ezért a tudományt kell a jobb életért folytatott erőfeszítések egyik legértékesebb eszközének tekinteni. A morális elkötelezettség azonban független a tudományos filozófia igazságaitól. „Véleményünk szerint – írja Carnap – a logika (beleértve az alkalmazott logikát), az ismeretelmélet, a nyelvanalízis és a tudományelmélet, hasonlóan a tudományhoz magához, semlegesek a gyakorlati célok vonatkozásában, legyenek azok az individuum morális céljai vagy a társadalom politikai céljai." A tudomány (illetve a tudományos filozófia) és a „gyakorlati célok" között nincsen közvetítés: a logikai pozitivizmus a racionálisan megvitatható köréből az emberi dimenziót ki-

iktatta, s egyetlen dimenzióban mozgott, a tudományos-operacionális ismeretszerzés dimenziójában.

A logikai pozitivizmussal messzemenő párhuzamot mutatott az ún. *operacionalizmus.* Az amerikai P. W. Bridgman programja *(The Logic of Modern Physics* – A modern fizika logikája, 1927) arra irányul, hogy minden tudományos fogalmat kísérleti műveletekhez, operációkhoz kössön, illetve megtisztítsa a tudományt az operacionálisan nem definiálható kifejezésektől. Az operacionalizmus képviselői úgy mondták, hogy megközelítésmódjuk a tudományos gyakorlat tanulmányozásán alapszik: az operacionalizmus a tudományos gondolkodás rejtett metodológiai szempontjait teszi kifejezetté. Korai szakaszában az operacionalizmus csak olyan fogalmakat engedett meg, melyek kísérleti műveletekre teljes egészükben visszavezethetők voltak. Metodológiai mintául az a mód szolgált, ahogyan például a *hosszúság* fogalmát a merev mérőrúddal történő mérési művelet fogalmának segítségével definiálták. Csakhamar kiderült azonban, hogy a tudomány alapvető fogalmainak zömét egyszerűen nem lehet a szó szoros értelmében vett kísérleti műveletekre visszavezetni: e fogalmak az illető tudományos elmélet *egészének* összefüggésében nyerik el értelmüket, külön-külön nem feleltethetők meg az egyes operációknak. Bridgman, ennek megfelelően, későbbi írásaiban megengedte a „papíron, ceruzával végzett" műveleteket is, vagyis az egyes fogalmak definíciójába bevonhatónak tartotta azokat a matematikai és logikai összefüggéseket, melyek az illető fogalmat az elmélet többi fogalmához kötik. Ez a felfogás már sokkal inkább megfelel a tudomány tényleges gyakorlatának; ám ily módon az operacionalista tanítás szinte triviálissá vált. Mai képviselői az operacionalizmust már nem egyszerűen tudománylogikai álláspontként fogalmazzák meg – ezen a területen immár nehéz lenne megmondani, hogy miben áll felfogásuk sajátos, megkülönböztető jellege –, hanem

egyfajta világnézeti beállítottságként. „A tapasztalat és a megfigyelés világára egykoron úgy tekintettek – írja G. Schlesinger –, mint a számunkra végső soron megfoghatatlan, valóságos létezésében transzcendentális világ homályos tükröződésére. ... Ha az operacionalista szempontot tesszük magunkévá, akkor nem árnyékokkal foglalkozunk, hanem magukkal a létező dolgokkal és folyamatokkal, és beállítottságunk az ennek megfelelő lesz." Az operacionalizmus mint világnézet a kritikai attitűd megbénításának egyértelmű ideológiájaként, a „valóságos", a *fennálló* mint egyetlen dimenzió apológiájaként lép fel. – A korai operacionalizmus első csalódásaival egyidőben a logikai pozitivizmus is megkezdte az elméleti visszavonulást. A verifikációs elv, a tapasztalati értelmességkritérium *pontos* megfogalmazásának nehézségei már korán kiütköztek. Kitűnt, hogy „metafizikai" és „tudományos" *logikai* szétválasztása nem vihető keresztül. Az egyik legnyilvánvalóbb probléma: a tudományos *törvények* – általános formájuk folytán – mindig események *végtelen* számára vonatkoznak. Megfigyelések *véges* halmaza – és a tudományban csak ilyenekről lehet szó – nem merítheti ki egy általános törvény tartalmát. Az értelmesség kritériumát liberalizálni kellett, úgy azonban, hogy a hagyományos filozófiai tételek változatlanul ki legyenek rekesztve a jelentéssel bíró kijelentések köréből. A számtalan kísérlet dacára ilyen kritériumot végül is nem sikerült találni, és a logikai pozitivisták az egyes kijelentések értelmességének vizsgálatáról figyelmüket fokozatosan a tudományos *fogalmak*, illetve a *teljes* elméletek tapasztalati tartalmának elemzésére fordították. Ennek során szükségképpen elmosódottabbá vált a tudomány és a „metafizika" között vont éles határvonal, csakúgy, mint leíró és értékelő kijelentések határozott megkülönböztetése. A logikai pozitivizmus az ötvenes évekre felbomlott. Helyét népszerű filozófiaként angolszász területeken is az egzisztencializmus foglalta el egy időre; aka-

démiai irányzatként pedig a késői Wittgenstein némely gondolatát részletező, ún. *analitikus iskola* vált befolyásossá.

2. AZ EGZISZTENCIALIZMUS

Az „egzisztencializmus" megjelölést Sartre vezette be 1943-ban; Heidegger ún. egzisztenciálontológiáját és Jaspers egzisztenciafilozófiáját csak ettől az időtől fogva emlegetik egzisztencializmusként. Heidegger, Jaspers és Sartre filozófiájának közös témája: az autentikus, a végiggondolt, végigélt emberi lét. Jóllehet az egzisztencializmus alapvető motívumait Kierkegaard már előlegezte, a 20. század vezető egzisztencialistái jelentős, eredeti gondolkodók. Az egzisztencializmus a 20. század polgári kiúttalanságának, kétségbeesésének legközvetlenebb filozófiai megnyilvánulása. Az egzisztencializmus nem a hűvösen mérlegelő értelemhez, hanem az ember egész személyiségéhez, szenvedélyes és szenvedő lényéhez fordul. Az egzisztencializmus sajátos kifejezési *stílus* is: már Kierkegaard és utána különösen Heidegger, a nyelv megszokott grammatikájának egyfajta áttördelésével az áthagyományozott kategóriák és gondolkodási sémák érvénytelenségét sugallják. A határozott névelő olykori elhagyása a tárgyakat felnagyítja és fullasztó közelségbe hozza; személytelen szerkezetek alkalmazása személyes vonatkozások kifejezésére a szubjektum sehollétét mutatja; mindennapi szavak filozófiai terminusokként való használata elvont elméletalkotástól konkrét emberi problémákhoz kényszerít vissza.

Az első tulajdonképpen egzisztencialista mű, Lukács György *A lélek és a formák* című esszékötete, 1910-ben, illetve németül 1911-ben jelent meg; hatása igen jelentős volt. Lukács az *egyértelműen megformált* élet lehetőségére kérdezett itt rá; arra, hogy melyek az emberi

magatartás *tiszta* formái, és hogy mit jelent az, hogy ezek a formák a tényleges életben csak hozzávetőlegesen valósulhatnak meg. A *választás* hősiessége, világot alakító jelentősége – Kierkegaard nyomán, ez Lukács művének alaptémája. „A tartalmát vesztett cél felé törekvő modern lélek kétségbeesett tragikuma vonul végig, kimondatlanul, ezen a könyvön" – írja Margaret Susman 1912-ben, és hozzáteszi: a könyv „olyan kor tragédiáiról" szól, „melyben minden megfoghatatlanná, támasz nélkülivé, tárgyatlanná válik". Lukács két tiszta magatartásformát ír le, a „tragikus" és a „misztikus" világmegélést: az előbbi az Én végigvitt harca, az utóbbi az Én végigvitt feloldódása. Ezek a formák azonban átmennek egymásba: a tragikus világmegélés a misztikus világmegélésbe torkoll. És a misztikus érzés, „önmagunk elvesztése" (Selbstverlorenheit) olyan élmény, melyről lehetetlen szólni: a misztikus élmény kifejezésére a nyelv eszközei alkalmazhatatlanok. „A misztikus tapasztalatokban – írja Jaspers is – nem kételkedhetünk, és abban sem, hogy a misztikusok számára a nyelvben, melyen át megnyilatkozni szeretnének, a lényeges elmondhatatlan marad."

Karl *Jaspers* (1883–1969) az egzisztencializmus fogalmilag korai, még önmagát kereső formáját képviseli. Jaspers számára a filozófia éppen azt a közeget jelenti, melyben a tulajdonképpeni felismerések közölhetetlenségének paradoxona megoldódik. A lét csak *sifrírozva* írható le: a metafizika a lét „sifré"-je, rejtjeles leírása. Gondolkodásunk alaptényе: a szubjektum–objektum hasadás. Bármit teszünk, mindent csak mint *tárgyat* tudunk megragadni; holott a lét maga sem objektum, sem szubjektum nem lehet, hanem csak ama „Átfogó", mely a szubjektum–objektum hasadásban megnyilvánul. „Az Átfogóról filozofálni, ez annyit jelentene, mint behatolni a létbe magába. Ez csak közvetve történhet. Mert amennyiben beszélünk, tárgyakban gondolkodunk. Tárgyias gondolkodás által kell az Át-

fogó tárgyiatlanjára mutató jeleket nyernünk." A lét maga nem lehet tárgy, de számunkra csak mint tárgy jelenik meg; a metafizikai kifejezésmód ezt az ellentmondást oldja fel. Az Átfogó a *transzcendencia,* Isten: az Átfogó keresésére létünk kiküszöbölhetetlen tragédiái indítanak. „Bizonyosodjunk meg emberi helyzetünkről. Mindig szituációkban vagyunk. A szituációk változnak, alkalmak kínálkoznak. Ha elmulasztjuk őket, nem térnek vissza. Magam is dolgozhatom a szituáció megváltoztatásán. De vannak olyan szituációk, melyek lényegükben megmaradnak, még akkor is, ha pillanatnyi megjelenésük mássá lesz és mindent legyőző hatalmuk fátylakba burkolózik: meg kell halnom, szenvednem kell, harcolnom kell, a véletlennek alávetett vagyok, elkerülhetetlenül vétkezem. Meglétünk ezen alapszituációit nevezzük *határszituációknak."* A határszituációk tudatosulása a filozófia igazi forrása.

Martin *Heidegger* (1889) a husserli *fenomenológiához* kapcsolódik. Husserl a tízes évekre jutott el oda, hogy ingatag platonizmusát új, Én-középpontú filozófiával cserélje fel; és próbálkozásának időszerűtlenségét, reménytelenségét mutatja, hogy legjelentősebb tanítványánál az Én „átlagos mindennapisággá", *megtestesült személytelenséggé* („das Man") süllyed. Husserl, fenomenológiai korszakában, a világot széthulló dolgok kaotikus halmazának fogja fel, melyben a szubjektivitás, a „lényeglátás" (Wesensschau) teremt rendet; de a fenomenológiai módszer voltaképpen nem elválaszthatatlan az Én-középpontúságtól, mint ahogy kezdetei jelen voltak már a platonikus szakaszban is. A fenomenológia Husserlnál végül is az *előfeltevésmentes* analízist, a dolgok *szembeszökő* jellemzőinek elfogulatlan, részletező leírását jelenti. Az előfeltevésmentesség követelményét Heidegger megvalósíthatatlannak találja: a kérdező ember, kérdéseiben is, önnön létének foglya. A fenomenológia Heidegger számára annak megragadását jelenti, „ami magát mutatja, úgy, ahogy magát ma-

gától mutatja". Az emberi létezés, a meglét (Dasein) fenomenológiai leírása az embert világba-vetett lénynek mutatja: a meglét a „holmik" (Zeug) és „a Mások" (die Anderen) terében zajló élet; a meglét gond (Sorge), a cselekvés gond-oskodás (Besorgen); a világ a Semmi (das Nichts). Heidegger híres kérdése: „Miért van egyáltalán létező; és nem, sokkal inkább, semmi?" A Semmi a szorongásban (Angst) nyilvánítja ki magát, „a szorongás mitől-je a világba-vetettség" (das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein). A meglét: lét a halál felé (Sein zum Tode). A *privatizmus,* a polgári filozófia e klasszikus alapmotívuma Heideggernél teljesen felbomlik. „A világban-való-lét tisztázása során – írja Heidegger – megmutatkozott, hogy »nincs«, mégpedig *soha* sincs világ nélküli puszta szubjektum. S ily módon végül is nincs izolált én »Mások« nélkül. ... Az együttlét (Mitsein) akkor is egzisztenciálisan meghatározza a meglétet, ha »egy Másik« ténylegesen nincs jelen." A meglét egyedülléte is a világban való együttlét, de az egyedüllétben „a Mások", mint Heidegger mondja, „a közömbösség és idegenség módozatában" vannak jelen. Az együttlét nem *közösségi.* Az együttlét szubjektuma nem az autentikus ember – nem a „tulajdonképpeni ön-lét-lehetőségét" megvalósító meglét, ahogy Heidegger mondja –, hanem a személytelen akárki. *Ki* az ember? „A »ki« – válaszol Heidegger – nem valaki vagy valaki más, nem mi magunk és nem egyesek és nem mindenki összessége. A »ki« maga a semlegesség (das Neutrum), a *megtestesült személytelenség* (das Man)." A „das Man" nyelvi konstrukciója jellegzetesen heideggeri. A semleges „das" névelő a „man" előtt – ez utóbbi a német nyelvben az általános alany szerepét tölti be –, melyet Heidegger nagy kezdőbetűvel ír, főnévvé tesz, s ezzel alakjában a „Mann" – ember – szóhoz hasonlatossá változtat: ez a kifejezés valóban mintegy az arcnélküli tömegembert jeleníti meg. A heideggeri egzisztenciálonto-

lógia az egydimenziós társadalom hű fenomenológiája. Az ember, Heideggernél, nem képes arra, hogy gondolkodásának kritikai aspektusát a nyilvánosság uniformizáló nyomásával szemben megőrizze. „A nyilvánosság – írja Heidegger – mindent elsötétít, s amit ily módon elfedett, mint ismertet és mindenkinek hozzáférhetőt tünteti fel." A személytelen ember *belevész,* mint Heidegger mondja, a saját nyilvánosságába: az emberi létezésnek – a meglétnek – „hanyatlása" (das Verfallen – a bomlást, pusztulást, romlást is jelenti) a mindennapiság konstitutív eleme. Az ember a személytelenség és mindennapiság *bódultságában* él. „A teljes és valódi életvezetésbe vetett hit – írja Heidegger – a meglét *megnyugtatása,* amely számára minden »a legnagyobb rendben« van, s amely előtt minden ajtó nyitva áll. A hanyatló világban-való-lét önmagát kísérti és egyben *nyugtatja meg."* Heidegger egzisztencializmusának legsajátosabb jellege: a személytelenségbe és az emberi létezés világba-vetett és szétmálló voltába való *beletörődés.*

Jaspers a maga filozófiáját *felhívásnak* szánta, felhívásnak az autentikus egzisztencia megvalósítására. De Jean-Paul *Sartre* (1905) volt az, aki az egzisztencializmust valóban *cselekvő* meggyőződéssé próbálta tenni. Sartre és a francia egzisztencializmus más vezető alakjai részt vettek az antifasiszta ellenállási mozgalomban; és később, az ötvenes években, Sartre tevékenységét az egzisztencializmus és a marxizmus szintézisére irányuló – politikailag ott és akkor talán hasznos, elméletileg azonban teljesen abszurd – törekvés jellemzi. Heideggernél az ember a Semmi-vel áll szemben; Sartre-nál az abszolútum nem a Semmi, hanem a *szabadság.* Az embernek bíznia kell ama képességében, hogy megvalósíthatja önmagát, és hogy szabadsága révén a dolgokkal szembehelyezkedhetik.

Heidegger a felbomlott liberális kapitalizmus és az egydimenziós társadalom határán áll. Világa: félelmetes és

kimondhatatlan. Mi a *lét?* – kérdezi Heidegger, és azt mondja, hogy erre a kérdésre tulajdonképpen nem tudunk válaszolni: mindig csak létezőkkel, létező dolgokkal találkozunk, és sohasem a léttel magával. 1927-ben megjelent fő műve, a *Sein und Zeit* (Lét és Idő), a létet az *emberi* létezés leírásán keresztül törekszik megragadni: hiszen az emberi létezés mi magunk vagyunk, ebben a létezésben a létet *átéljük.* Ám nyelvünk a *létezők* leírásához, nem a *lét* kifejezéséhez szabott. Heidegger terminológiája mintegy a megfogalmazhatatlan megfogalmazásának kísérlete. A késői Heidegger már nem hisz ebben a kísérletben. Ha csak annyit mondunk: „lét" – már félrevezetően nyilatkoztunk. A „Sein" szót most áthúzva nyomtatja ki Heidegger: „Sein". Költőkről, versekről beszél; egyre kevésbé filozófiáról. A késői Wittgenstein is úgy építi fel egydimenziós filozófiáját, hogy hagyományos filozófiai terminusokat szinte sohasem használ; és a fiatal Wittgenstein tétele ez volt: „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell".

3. WITTGENSTEIN: A FILOZÓFIA NEGATÍV MEGSZÜNTETÉSE

Ludwig *Wittgenstein* (1889–1951) azon szenvedélyes gondolkodók közé tartozott, akik, életmű és élet egységét követelve, nemcsak személyiségük teljességével keresik az igazságot, a filozófiai problémákat valóságos létproblémáiknak tekintve, hanem saját életüket is mintegy filozófiai feladatként ismervén fel, annak tudatos *megformálására* törekszenek. Wittgenstein filozófiája életének része és tükre; filozófiai eredményei és kudarcai életproblémáiból nőnek ki és azokba zuhannak vissza; az út, melyet filozófiájában végigjár, saját életútja. Wittgenstein egyik alapgondolata, hogy az *életproblémák megoldása nem kommuni-*

kálható: arról, ami az emberi egzisztencia lényegéhez tartozik, tulajdonképpen nem tehetünk értelmes kijelentéseket, és így, ha már minden lehetséges kérdést megválaszoltunk is, a nem-elmondható területén még mindig alapvető problémákkal kell megküzdenünk. Az egyéni életút viszont, megformáltságában, kifejezésévé válhat egyébként elmondhatatlan jelentéseknek. A filozófus *mint filozófus* nem pihenhet meg akkor sem, ha az elméleti problémákat mind megoldotta: elméleti teljesítményeinek valódiságát élete formálásával kell újra meg újra bizonyítania. Ebben az összefüggésben értelmezendő a *Tractatus,* az ifjúkori fő mű előszava, ahol Wittgenstein, miután leszögezi, hogy a műben sorravett problémák megoldását véglegesnek tartja, azt írja, hogy munkájának egyik fő értéke mégis annak megmutatásában áll, „milyen keveset számít e problémák megoldásának tette". A filozófusra további tettek várnak, életével kell *megmutatnia* az elmondhatatlant – és Wittgenstein hosszú időn át úgy érezte, hogy itt kudarcot vall. 1921-ben – három évvel a *Tractatus* befejezése után, és változatlanul meggyőződve az abban foglaltak helyességéről – így írt egy levélben: „Volt egy feladatom, nem teljesítettem, és most tönkremegyek. Életemet a jóra kellett volna fordítanom, csillaggá kellett volna válnom. Ittragadtam azonban a földön, és most lassanként elpusztulok. Életem tulajdonképpen értelmetlenné vált, és ezért immár csak fölösleges epizódokból áll."

Az egyéni életsors filozófiai problémává emelése mindig az egyénin túlmutató jelentőségű. Amikor az ember életsorsa *általában* nem látszik problematikusnak, amikor a társadalom élete nem megoldhatatlan ellentmondásokkal terhes, amikor a történelem kérdései nem megannyi reménytelen és paradox válaszhoz vezetnek – ilyen időkben az egyén sorsproblémái valóban *partikuláris,* nem általánosítható problémákként jelennek meg: megoldásuk a mindennapok gyakorlatának kérdése, megoldhatatlanságuk

személyes balszerencse. Csak amikor a *társadalom* áll súlyos választás előtt, akkor válik az *egyéni választás* fogalma filozófiailag középponti kategóriává. Kierkegaard *stádiumai,* a század első világháborút megelőző éveinek (sok tekintetben a Kierkegaard-felfedezéshez kapcsolódó) számtalan etikai-világnézeti *tipológiája* specifikusan filozófiai szinten fejezi ki az európai polgárság általános válságát; és Bécsben, az összeomlás felé tartó császárság fővárosában – Wittgenstein szűkebb hazájában – a *kétszeres* létbizonytalanság még felfokozottabbá, a gondolati-művészi formálás számára még meghatározóbbá tette a válságatmoszférát. Szükségképpeni *választás* az etikai lehetőségek között és ugyanakkor a fennálló *érinthetetlensége;* mintegy ebből adódóan a tiszta típus *lehetetlen* volta, s az ellentmondásos típus *tragédiája* – ezek a motívumok uralták azt a gondolati környezetet, melyben az ifjú Wittgenstein filozófiai odisszeájára indult. A világ tulajdonképpeni *függetlensége* az embertől – ez Wittgenstein filozófiai alapélménye. A valóság nem *szükségképpen* olyan, amilyen, világunk csupán *egyfajta* tényleges megvalósulása a logikailag lehetséges világoknak, a világ „szubsztanciájának", de ha a valóság ilyen értelmű viszonylagossága a filozófiai gondolkodás számára megmutatkozik is, az ember, gyakorlati életében, mégsem képes arra, hogy az adott, a készen talált világot *megváltoztassa;* a világ az emberi akarattal abszolútként, véglegesként áll szemben. A világ *fakticitásának,* sorsszerű, befejezett *tény*-legességének nyomasztó gondolata már a *Tractatus* legelején felmerül. „A világ tények összessége... A világ tényekre esik szét." Az individuum minden cselekedete a készen talált feltételekhez való *alkalmazkodásban* merül ki; az emberi akarat a világgal szemben teljesen tehetetlen. „Innen van az az érzésünk, hogy függünk egy idegen akarattól... és azt, amitől függünk, istennek nevezhetjük." Wittgenstein istene *személytelen,* az ember abszolút kiszolgáltatottságának

puszta korrelátuma. „Isten ebben az értelemben egyszerűen a sors, vagy ami ugyanaz: az – akaratunktól független – világ volna." Az élet értelmén gondolkodni annyit tesz, mint a világ értelmén gondolkodni; és annyit tesz, mint *Isten felé fordulni.* „Istenben hinni – írja Wittgenstein –, ez annyit tesz, mint megérteni az élet értelmére vonatkozó kérdést ... Istenben hinni – ez annyit tesz, mint látni, hogy az életnek van értelme." Nem kétséges, hogy a fiatal Wittgenstein – a „hit" általa definiált értelmében – hívő volt; sajátos vallásossága azonban nem több, mint az a meggyőződés, hogy az embernek, aki egy idegen, eleveadottságában *abszolút* világban él, saját életét értelmessé, *értékessé* kell tennie. A világ abszolút volta azt jelenti, hogy az ember *viszonyítható* valamihez, ami nem emberalkotta; hogy léteznek embertől független – mondhatni *transzcendens* – kritériumok, melyek alapján az élet mintegy az örökkévalóság szempontjából, *sub specie aeternitatis* ítélhető meg. – Hogyan kell élni? Mire törekedjen, mit *akarjon* az ember, ha tudja, hogy akaratával a világot úgysem befolyásolhatja? Wittgenstein válasza: nyíltan tudomásul kell vennünk tehetetlenségünket és vállalnunk kell mindazt, ami ebből a felismerésből adódik. A függetlenséghez a függetlenség teljes feladásán keresztül vezet az *egyetlen* út. „Ahhoz, hogy boldog legyek, megfelelésben kell lennem a világgal. ... Akkor, mondhatni, megfelelésben vagyok ama idegen akarattal, melytől függeni látszom. Azaz »teljesítem isten akaratát«." És az etikus élet a boldog élettel azonos. „Mindig visszajutok oda, hogy egyszerűen a boldog élet a jó, a boldogtalan a rossz. És hogy ha most azt kérdezem magamtól – írja Wittgenstein –, hogy miért éppen boldogan éljek, akkor ez magától tautologikus kérdésfeltevésnek látszik; úgy látszik, hogy a boldog élet önmagában hordja igazolását, hogy az egyetlen helyes élet." A vágyak, a remények teljes feladása, lemondás a jövőbe-irányultságról és általában az *időbeliség-*

ről, feloldódás a jelen objektivitásában, *azonosulás* a világgal: ezek a boldog élet feltételei. A boldogságot így – végül – a világ puszta visszatükrözése, leképezése jelenti: az akarat nélküli, tiszta megismerés. A boldog ember mindarról lemond, ami őt a világgal szembeállítja, attól megkülönbözteti: individualitását, *szubjektum-voltát* adja fel. Mindent nyer ezzel, és csak illúzióit veszíti, hiszen valójában semmiféle önállósággal nem bírt eddig sem: *autonómiája* – a fájdalmas csalódások e kiapadhatatlan forrása – látszat volt csupán. Nem kétséges, hogy a megismerésben feloldódó szubjektum sztoikus koncepciója a *Tractatus* filozófiájának legkorábbi elemei közé tartozik; ez a gondolat egyértelműen Wittgenstein schopenhaueri-spinozai örökségének része.

Az ifjú Wittgenstein világnézete a következő motívumok körül kristályosodott tehát ki: 1. Az ember alapvetően *tehetetlen;* mégpedig 2. *valamivel szemben* tehetetlen – a világ, úgy, ahogy van, eleve adott. Végül 3. az ember felelősséget hordoz: kötelessége a *helyes élet* megvalósítása. Hogy ezen motívumok közül az első és a harmadik racionálisan *összeegyeztethetetlenek,* az világos, hiszen a kötelesség fogalma értelmét veszíti a *cselekvő* szubjektum előfeltételezése nélkül; és az ellentmondást nem oldja meg – ha paradoxonná nemesíti is –, hogy a helyes élet ebben az esetben nem más, mint éppen a kiküszöbölt cselekvés állapota. A paradoxon a filozófus léthelyzetéből fakad; az egymásnak ellentmondó motívumok olyan tendenciákat fejeznek ki, melyek Wittgensteinban mint korának képviselőjében *valóságosan* hatnak. És Wittgenstein korai filozófiájának az ad különös érdekességet, hogy a világnézeti konfliktus itt egészen szokatlan közegben, a *modern logika közegében* reprodukálódik. Frege és Russell logikájának segítségével – erre döbbent rá Wittgenstein – filozófiai elképzeléseit egzakt, racionális formában fogalmazhatja meg.

Wittgenstein azt a felfedezést tartotta Russell legnagyobb

elméleti tettének, hogy a nyelv kijelentéseinek tényleges logikai szerkezete nem szükségképpen azonos a grammatikai formájuk által sugalttal. Az ún. *meghatározott leírások* russelli elmélete – a mondott felfedezés egy nevezetes alkalmazása – azt állítja, hogy bizonyos típusú kijelentéseket más, áttekinthetőbb és feltételezhetően egyszerűbb kijelentésekké lehet analizálni. Wittgenstein számára ez azt a problémát vetette fel, hogy vajon *minden* összetett kijelentés egyszerűbb kijelentésekbe analizálható-e, és hogy ezek az egyszerűbb kijelentések nem analizálhatók-e még egyszerűbbekbe? Lehetséges-e az elemzés ilyen folyamata és hol fog véget érni? Ezek a kérdések vezettek el az *elemi kijelentés,* illetve az *egyszerű tárgy* fogalmáig. Russell megmutatta, hogy vannak mondatok, melyek mintegy elleplezik valódi logikai formájukat. Az ilyen mondatok alkalmazása gyakran problematikus, értelmük nem meghatározott. Wittgenstein csakhamar arra az elképzelésre jutott, hogy tulajdonképpen minden olyan mondat, mely *összetett* tárgyakról szól, analízisre szorul, és az analízisnek olyan mondatokhoz kell vezetnie, amelyek már csupa *egyszerű* tárgyra vonatkoznak. – Ám vajon tényleg meghatározatlan értelműek-e az összetett tárgyakról szóló kijelentések? Nyilván nem, és éppen Wittgenstein volt az, aki késői filozófiájában részletesen bizonyította ezt. Számunkra pedig különösen érdekes, hogy már ebben az időben – filozófiai naplóiban – felvetette a legfontosabb ellenérvet: „egyszerűségről" vagy „összetettségről" csak meghatározott összefüggésben van értelme beszélni, a dolgok nem *önmagukban* egyszerűek vagy összetettek. „Ha valamely tárgy összetettsége a mondat értelme szempontjából meghatározó, akkor az összetettségnek abban a mértékben a mondatban leképezettnek kell lennie, amilyen mértékben értelmét meghatározza. És amennyiben az összetettség *ezen* értelem szempontjából *nem* meghatározó, annyiban a mondat tárgyai *egyszerűek.*" Az egyszerű tárgyak problémájával kap-

csolatos feljegyzések keserves gondolati vívódásokról tanúskodnak, és pusztán a logikai-szemantikai érveket figyelembe véve, nem is lehet megérteni, hogyan dönthetett Wittgenstein végül mégis a tárgyak önmagukban vett egyszerűségének tétele mellett. *A világ eleve-adottságának vallásos-etikai motívumából* viszont azonnal adódik a magyarázat. Hiszen ha a világ, úgy, ahogy van, független az emberi tevékenységtől általában és a megismeréstől különösen, akkor az önmagában vett egyszerűségnek – bármily felfoghatatlan – mégis léteznie kell. Léteznek tehát (egyszerű) tárgyak. Létezhetnek, következésképpen, tovább már nem bontható *nevek* is – ezek jelölik a tárgyakat. Az olyan kijelentést, mely kizárólag neveket tartalmaz, Wittgenstein *elemi kijelentésnek* nevezi. A nyelv minden kijelentése elemi kijelentésekbe analizálható, és ez az analízis egyértelmű. Az elemi kijelentés szerkezete az általa leírt (elemi) tény szerkezetének pontosan megfelel, hiszen az előbbit éppen annyi név alkotja, mint ahány tárgyból az elemi tény áll. A kijelentés mintegy *leképezi* a tényt. Az elemi kijelentések – csakúgy, mint az általuk leképezett elemi tények – logikailag függetlenek egymástól: az elemi tény fennállásából vagy fenn nem állásából nem következtethetünk más elemi tények fennállására vagy fenn nem állására. „Valaminek az esete fennállhat vagy sem, és minden egyéb változatlan marad."

Miért kell úgy fogalmaznunk, hogy az elemi kijelentés az elemi tényt *leképezi?* Miért kell azt, hogy a kijelentés értelme az általa leírt helyzettel azonos, éppen ezzel a fordulattal kifejeznünk? Az az elmélet, mely az elemi kijelentéseket – és, közvetve, az analizálatlan kijelentéseket is – a térbeli képek egyszerű analogonjaként fogja fel, két vonatkozásban is nagyon alkalmas Wittgenstein mondanivalójának fogalmi formába öntésére. Tartalmat nyer, egyrészt, az az állítás, hogy a szubjektum a megismerésben mintegy feloldódik, illetve, radikálisabban fogalmazva,

hogy a megismerésnek *nincsen* szubjektuma; másrészt úgyszólván logikailag válik bizonyíthatóvá az a gondolat, hogy az emberi egzisztenciát érintő igazán lényeges kérdéseknek szükségképpen kimondhatatlanoknak kell maradniuk. Ha ugyanis a kijelentés – ti. az *igaz* kijelentés – a valóság valamely részletének képe, akkor a nyelv egésze, annak mértékében, ahogyan igaz kijelentésekből épül fel, a világegész képévé lesz, a csak igaz kijelentésekből álló és minden lehetséges igaz kijelentést tartalmazó nyelv pedig a világ tökéletes képét alkotja. Mindaz, nevezetesen, amit az emberi individuum *önmagáról* elmondhat, része lesz e képnek; a szubjektum maga is tárggyá, a nyelv tárgyává válik, s a világ emberi és nem emberi elemei ismeretfilozófiailag egy szintre kerülnek: a megismerés alanyi oldalán nem marad más, mint a nyelv totalitása. A megismerő szubjektum így ájul bele a nyelv személytelenségébe, és így lesz a nyelv és annak logikája „a világ tükörképe". A szubjektum személytelenné lesz, sőt személytelenségében is tulajdonképpen megszűnik, hiszen a világgal tökéletes terjedelmi megfelelésbe kerülvén, kitüntetettségének minden alapját elvesztette.

A világ lényege és a *nyelv* lényege közös: ám lényegi viszonyokról, vallja Wittgenstein, a filozófia nem szólhat. *Beszélhetünk-e a nyelvről?* – ez lesz tehát Wittgenstein kérdése, és a kérdés nyomban pontosításra szorul. Wittgenstein felismeri, hogy a nyelv fizikai létező is; és mint ilyenről, nyilván szólhatunk róla. A nyelv mindent leképezhet, így a nyelvet is. De beszélhetünk-e a nyelvről *mint* nyelvről, a nyelvről *specifikus funkciójában,* beszélhetünk-e arról a *kapcsolatról,* mely a világ és az *arról szóló* nyelv között fennáll; leképezhető-e a valóság és a nyelv *leképezési viszonya?* A térbeli képek analógiája tagadó választ sugall, és valóban, Wittgenstein egyértelmű *nem*-mel felel. Teheti ezt, az analógia szuggesztív voltának hála; és annak folytán, hogy ami bizonyos részleteket illet, itt olyan

logikai-szemantikai érvekre támaszkodhat, melyek Frege és Russell munkáiig nyúlnak vissza. Az utóbbi mozzanatban, abban a tényben, hogy ilyen irányultságú előzmények valóban léteznek, legfontosabb indítékát kell látnunk annak, hogy Wittgenstein a logika közegében fejtette ki korai filozófiáját.

Ha az elemi kijelentés az elemi tény egyszerű képe, akkor a nyelv nemcsak önmagára nem vonatkozhat, kifejezőképessége más értelemben is korlátozottá válik: elvész, nevezetesen, az a lehetőség, hogy a világ eseményeit *etikailag értékelhessük,* pontosabban, hogy értékelésünket valamilyen racionális formában megfogalmazhassuk. Az események *önmagukban* persze nem hordoznak értékeket. „A világban – írja Wittgenstein – minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik; *benne* nincs semmiféle érték . . .” Az ember azonban – szeretnők hinni – állást foglal, értékelő kategóriákban ragadja meg a világot, és értékelésének hangot is adhat. Wittgenstein nem lát ilyen lehetőséget. Ha a nyelv a világ képe, akkor nem szólhat olyanról, ami a világban nincs: „Ezért nem létezhetnek etikai kijelentések. Kijelentések nem fejezhetnek ki semmi magasabbat. Minden kijelentés egyenértékű.” A világ *hogyan*jának legtökéletesebb leírása sem nyújthat egzisztenciális útmutatást, a *tudomány* nem filozófiai. „Érezzük – írja Wittgenstein –, hogy még ha minden *lehetséges* tudományos kérdést megválaszoltunk is, életproblémáinkat még egyáltalán nem érintettük.” Mindaz, ami a filozófust foglalkoztatja, az ember végső létproblematikája, kimondhatatlan, egyáltalán racionálisan megragadhatatlan. „A kimondhatatlan létezik. Ez *megmutatkozik,* ez a misztikum.” A filozófus, tulajdonképpeni tárgyát illetően, némaságra van ítélve. „Amiről nem lehet beszélni – mondja Wittgenstein –, arról hallgatni kell.”

A *Tractatus* rendszerében konstitutív jelentőséggel szerepel a világ eleve-adottságának, abszolút voltának gondo-

lata; az a gondolat, hogy az ember *viszonyítható* valamihez, ami nem ember-alkotta. A hagyományok szerint élt élet, a fennálló megváltoztatásával szemben érzett etikai viszolygás légiesedik itt ontológiai elvvé. Wittgenstein 1918-ban fejezte be a *Tractatust*, röviddel a háború vége előtt; és Ausztria-Magyarország összeomlása ifjúkori filozófiájának tulajdonképpeni cáfolatát jelentette, ha ez a tény nem is ilyen alakban, hanem a személyes etikai elégtelenség élményében jelent meg számára: a *Tractatus* megírását követő évek, egyre inkább, a teljes világnézeti elesettség időszaka voltak Wittgenstein életében. A világ értelmetlenné, idegenné vált körülötte. Az abszolútum, isten helyét az üresség, a *semmi* foglalja el: és amikor ismét alkotni kezd, új konstrukciói már egy kiábrándultságában megállapodott világnézetre épülnek. Wittgenstein késői filozófiája – korai nézeteivel szembeállítva – az *elvesztett vallásosság* filozófiájaként írható le. Míg korábban a világ *sub specie aeternitatis* szemlélete, a világnak abszolútként való megélése kitüntetett irányt szabott az ember életének, azaz – ha racionálisan megragadhatatlan módon is – értékeket konstituált, addig most minden érték viszonylagossá vált. Korábban hinni lehetett abban, hogy a gondolkodás lényege, a logika, valami rendet ábrázol – írja, a *Tractatus* álláspontjára emlékezve, Wittgenstein –, „éspedig a világ a priori rendjét, azaz a *lehetőségek* rendjét, mely a világ és a gondolkodás közös sajátja . . . Ehhez a rendhez nem tapadhat a tapasztalat homályossága és bizonytalansága. Olyannak kell lennie, mint a legtisztább kristálynak." Most nincs többé eleve adott rend. „Amit el kell fogadnunk, az adott, az – mondhatnánk – nem más, mint *életformák*." Az etikum fogalma értelmét veszítette, az életről *nem ítélhetünk*. „Csak *leírni* lehet itt és mondani: ilyen az emberi élet." – A világ eleve-adottsága és a szubjektum etikai felelőssége motívumainak feladása szabaddá tette Wittgenstein előtt az utat, melyen haladva most már radikálisan végiggon-

dolhatta az *alapvetően tehetetlen ember* eredeti koncepciójából adódó filozófiai-logikai következtetéseket. A *Philosophische Untersuchungen*-ban (Filozófiai vizsgálódások, 1953), meghaladja a *Tractatus* belső ellentmondásosságát; az emberkép, melyet itt felvázol, hihetetlen és riasztó, mintegy ellentmond minden magasabb eszménynek: egydimenziós filozófia.

A *Tractatus* és a *Philosophische Untersuchungen* közös elméleti alapproblémája: hogyan kapcsolódik a nyelv a nyelven kívüli valósághoz? „Minden jel *önmagában* halottnak látszik. *Mi* ad neki életet?" A képelmélet keretei között a válasz úgy hangzott, hogy a kijelentésjel elemeit, a neveket, mintegy gondolatban hozzá kell kötnünk a tárgyakhoz: így rögzítjük egyáltalán a jelek jelentését. A jelek *értelmezése* gondolati aktusának, ennek a kikerülhetetlenül szubjektív lelki aktusnak fogalma azonban nyilvánvaló ellentmondásban volt a *Tractatus* lényeges törekvéseivel. Késői filozófiájában Wittgenstein radikális kritikának veti alá a „lelki aktusok" elméletét. Honnan tudjuk pl., hogy mit jelent a „piros" szó? Mi megy végbe lelkünkben, amikor ezt a szót *használjuk?* Ha például „valakinek azt az utasítást adom, hogy »hozzál nekem egy piros virágot arról a rétről«, honnan tudja, hogy milyen virágot hozzon, amikor csak egy *szót* mondtam neki? – Az első válasz, amit az ember hajlamos adni, az, hogy az illető egy piros képpel az emlékezetében indult el a virágot keresni, és ezt a képet folyamatosan összehasonlítja a virágokkal, hogy lássa, melyiknek van ugyanilyen színe. Lehet mármost valamit így keresni, és egyáltalán nem szükséges, hogy a kép lelki természetű legyen. Tulajdonképpen a következő is lehetne a folyamat: hordok magamnál egy táblázatot, amelyen színes négyzetek felelnek meg a neveknek. Amikor hallom az utasítást, hogy »hozzál nekem stb.«, a táblázatban a »piros« szótól a megfelelő négyzethez vezetem az ujjamat, és megyek keresni egy olyan virágot, amelynek

ugyanaz a színe van, mint a négyzetnek." Wittgenstein mindenekelőtt azt javasolja tehát, hogy emeljük ki a tanulmányozandó folyamatot belső világunk csupán az önmegfigyelés számára hozzáférhető homályából, és nézzük meg, hogy mit és hogyan sikerül így magyaráznunk: azt vesszük észre, hogy „amint a lelki képet gondolatban mondjuk egy festett képpel helyettesítjük, és amint a kép ennek folytán elveszti okkult jellegét, megszűnik az a látszat, hogy életet ad a mondatnak." Tudniillik azt látjuk ekkor, hogy a „piros" szó önmagában még mindig nem ad utasítást, a jel és a cselekedet között még mindig nincs kapcsolat, hiszen honnan tudjuk a „piros" hallatakor, hogy melyik színmintához vezessük ujjunkat? Azt lehetne mondani, hogy elménkben felötlik a piros képe, és azt a mintát vesszük elő, amely színben megegyezik ezzel: „Honnan tudja – kérdezi Wittgenstein –, hogy melyik színt válassza, amikor a »piros« szót hallja? – Nagyon egyszerű: válassza azt a színt, amelynek képe a szó hallatakor eszébe jut. – De honnan tudja, hogy melyik szín az, »amelynek képe eszébe jut«? Újabb kritériumra van szüksége?" Wittgenstein azt sugallja tehát, hogy minden olyan kísérlet, amely a jel működését annak ilyen vagy olyan *értelmezésére* utalva próbálja megmagyarázni, csak odább helyezi a problémát; *végtelen regresszusra* vezet az a gondolat, hogy a szavak a hozzájuk kapcsolódó „lelki aktusok" révén nyernek jelentést. Nem arról van persze szó, hogy a jeleket nem *lehet* értelmezni – idegen nyelvek tanulása, kódok használata stb. nyilvánvaló példák ennek ellenkezőjére –, hanem arról, hogy *általában* nincs szükség interpretációra, illetve, hogy az interpretáció minden műveletének vagy sorozatának *végső soron* jelek közvetlen, nem tudatos alkalmazásában kell gyökereznie. Elképzelhető, hogy valamilyen ritka színárnyalatú virágot táblázattal a kézben igyekszünk megtalálni, „de nemcsak így lehet keresni, és általában nem így keresünk. Megyünk, körülnézünk,

odamegyünk a virához és letépjük anélkül, hogy összehasonlítanánk valamivel. Hogy példát lássunk utasítások ilyen jellegű végrehajtására, tekintsük a *»képzelj el* egy piros foltot« utasítást. Ebben az esetben – mondja Wittgenstein – nem gondolsz arra, hogy *mielőtt* az utasítást végrehajtanád, el kellett képzelned egy piros foltot, amely mintául szolgál ahhoz a piroshoz, melyet elképzelni utasítva lettél." Ha a nyelv a tudatos gondolkodás puszta *eszköze* volna, akkor minden *értelmes* nyelvi aktushoz valamilyen szellemi folyamatnak, ti. a beszédtől megkülönböztethető folyamatnak kellene hozzátartoznia. S Wittgenstein azt mutatja meg, hogy a nyelv – végső elemzésben – *elsődleges* a gondolkodáshoz képest, hogy a nyelvi aktusok, ezek szerint, nem tudatos cselekvések, hanem a társadalom természettörténetében lejátszódó inger–válasz *események,* melyek úgyszólván *megtörténnek* a szubjektummal. Nyelv és valóság csatlakozásának minden pontján, csakúgy, mint az egymást követő nyelvi események érintkezésénél, az individuum a nyelvi inger–válasz kapcsolatok passzív alanya. Az individuum szubjektivitása így tulajdonképpen feloldódik a nyelvben, pontosabban a *nyelvet beszélők közösségében.* – A matematikával és logikával kapcsolatban már a *Tractatus* egy lingvisztikai-behaviorista felfogás kezdeteit tartalmazta. A matematikai műveletek végrehajtása nem előfeltételezi objektív-ideális összefüggések tudatos szemmeltartását: a matematikai szabályok a mindennapi nyelv használati szabályaiban gyökereznek, a matematikai műveleteket a *számlálás* – számszavakon végzett mechanikus tevékenység – mintájára kell felfognunk. A művelet jeleket jelekké alakít át. A művelet nem *feladatmegoldás;* fogalma nem utal *megértésre, elemzésre* vagy *választásra.* A művelet *cselekvési utasítás.* A *szám* a számlálás műveletének *kitevője* – nem önálló létező, hanem annak jelzése, hogy meghatározott műveletet *hányszor ismételtünk.* A folytonosság a *Tractatus* és a késői wittgen-

steini filozófia között éppen a matematika-felfogásban érhető a legközvetlenebbül tetten. A matematikai és logikai tevékenység – ezt mutatja most meg Wittgenstein – sajátos *viselkedés,* mely társadalmilag rögzített normáknak felel meg. „És ezért tanulunk úgy számolni, ahogy tanulunk: vég nélküli gyakorlással, könyörtelen pontossággal; ezért késztetnek kérlelhetetlenül arra, hogy az »egy«-re mindnyájan »kettő«-t, a »kettő«-re »három«-at mondjunk stb." A matematika nem a *számok* természettörténete, hanem az *emberi* természettörténet része. Wittgenstein a logikai-matematikai szükségszerűséget viselkedésbeli szükségszerűségre vezeti vissza, a viselkedésből ugyanakkor kiiktatja a *gondolatit.* A logikai következtetésben a premisszák és a konklúzió *közé* nem ékelődik gondolati aktus, a konklúzió a premisszákra mint ingerre következik; a matematikai kérdésre a válasz gondolattalanul adódik, illetve a gondolkodás – mondjuk, a matematikai bizonyításban – nem más, mint közvetítő láncszemek felbukkanása, s a bizonyítás nem a láncolat *értelmezése,* hanem maga a láncolat. „Nem valami a bizonyítás mögött levő, hanem a bizonyítás bizonyít." A bizonyítás azáltal bizonyít, hogy *matematikai szokásainkra emlékeztet.* Szokásaink esetlegesek; másképp is számolhatnánk; logikánk másmilyen is lehetne. A világban semmi sem állandó; ha a filozófusok a matematikai létezők körében vagy a lélek bensejében mégis állandó elemeket kutattak, ezzel csak szellemi zavarokat idéztek elő. Wittgenstein nem szünteti meg a filozófiát; ellenben új szakaszt nyit a polgári filozófia történetében. A klasszikus polgári eszményeket – individuum, szabadság, racionalitás – az új filozófia a „zavar" kategóriája alá sorolja. Wittgenstein új fogalomrendszerben gondolkozik, olyan lét fenomenológiáját adja, melyre már nem alkalmazhatók az individuum-centrikus polgári gondolkodás kategóriái. Wittgenstein nem alkalmazza a hagyományos filozófia szakkifejezéseit: hiszen ezek használata min-

denképpen félrevezető volna. Wittgenstein nemcsak azt nem mondja, hogy az ember individuum, *személyiség*, de azt sem mondja, hogy *nem* az, abban az értelemben tudniillik, hogy puszta *automata* volna. A nyelvi közösség – vagy, ami itt ugyanaz, az egyazon életformát élők közössége – válik elsődleges szubjektummá; a közösség azonban minden lényeges vonatkozásban ugyanúgy tehetetlenségbe ájul, mint – a *Tractatus*ban – az individuum. Az életforma az adott, a végső – ez azt is jelenti, hogy az életforma *változásai* mögött hiába keresünk tudatos, jövőre-irányult tevékenységet.

Amennyiben az egyéni gondolatot Wittgenstein az úgymond passzív közösség nyelvének totálisan aláveti, filozófiája társadalmi tétlenségre, belenyugvásra indít. Ám ha az individuum nem egyetlen életformához kötött, ez azt is jelenti, hogy nem egyetlen nyelvformához kötött. A nyelvtől független gondolkodás eszméje persze illúzió. A szabadon tevékenykedő egyén mégsem rabja nyelvének: a mindenoldalúan fejlett, szabad individuum gondolati autonómiája azt jelenti, hogy a nyelv, melyben gondolkodik, lényeges vonatkozásokban *többsíkú*. A gondolatilag autonóm individuum nem *egyetlen* nyelvformához kötött, hanem *különböző* nyelvformák metszéspontjában áll, és képes arra, hogy a releváns nyelvi szerkezeteket kritikailag *átfogalmazza*. A nyelv kritikája az emberi cselekvés kritikájához vezet: e kritika perspektíváit – s itt a *Bevezetés*ben mondottakra utalunk vissza – Marx elmélete nyitotta meg.

Időrendi tábla

i. e. 3–2. ezred: Memphiszi teológia
15–5. század: a Védák keletkezése
12–2. század: az ószövetség könyveinek keletkezése
8–5. század: az Upanisádok keletkezése
8–5. század: *Írások könyve, Változások könyve* Kínában
570 körül: Thálész megalapozza a görög természetfilozófiát
566 körül: Anaximandrosz: az ember halból lett
531 körül: Püthagorász iskolája Krotónban
530 körül: Xenophanész iskolája Eleában
524: Buddha fellépése Indiában
506 körül: Hérakleitosz: minden ellentmondásos
499 körül: Parmenidész tanítása a Létezőről
484 körül: Konfuciusz megalapítja iskoláját
453 körül: Empedoklész négy eleme
452 körül: Anaxagorasz homoiomeriái
451 körül: az eleai Zenón dialektikája
441 körül: Mo-ti fellépése
435 körül: Protagórasz: „Mindennek mértéke az ember."
427 körül: Démokritosz atomelmélete
426 körül: Szókratész pontosan meghatározott fogalmakat követel
410: Protagóraszt istentagadás vádjával száműzik Athénból
405 körül: Gorgiász Athénban: „Semmi sem létezik."
404 körül: Démokritosz megalapozza a materializmust mint elméletet
399: Szókratészt halálra ítélik
388: Platón megalapítja iskoláját Athénban (Akadémia)
379 körül: Platón, *Phaidón*. A lélek halhatatlanságának tana, a rendszeres idealizmus megalapozása
374 körül: Arisztipposz iskolája Kürénében
374 körül: Antiszthenész Athénban a „természetes életet" követeli
374 körül: Platón, *Politeia* (Az állam)

367 körül: Diogenész „kozmopolitának" nevezi magát
346–342 körül: Arisztotelész, *Organon*
339 körül: Arisztotelész, *Metaphüzika* (Metafizika)
335: Arisztotelész megalapítja iskoláját Athénban (Lükeión)
328 körül: Arisztotelész, *Ethika Nikomakhea* (Nikomakhoszi etika)
312 körül: Pürrhón szkepticizmusa
306: Epikurosz „kertje" Athénban
300 előtt: Lao-ci
300 körül: filozófiai iskola az athéni „Tarka Csarnok"-ban (Sztoa poikilé)
233 előtt: a fa-kia rendszerezése
148 körül: Panaitiosz filozófiát tanít Rómában
104 körül: teljessé válik az ószövetség görög fordítása (Septuaginta)
56 körül: Lucretius, *De rerum natura* (A természetről)
i. sz. 24 körül: Philón: a zsidó szent írások és a görög filozófia ugyanazt az igazságot tartalmazzák
60–130: az Újszövetség könyveinek keletkezése
125 körül: Epiktétosz: a filozófus a lélek orvosa
220–250 között: Origenész művei. *De principiis* (Az alapelvek), *Hexapla* (hatnyelvű biblia), *Contra Celsum* (Kelszosz ellen)
244: Plotinosz megalapítja iskoláját Rómában
266 körül: Porphüriosz, *Isagoge* (Bevezetés az arisztotelészi kategóriatanba)
375 körül: Nüszai Gergely művei. *Vita Mosis* (Mózes élete), *De hominis opificio* (Az ember teremtése)
426 körül: Ágoston, *De civitate Dei* (Isten országáról). „Az egyházon kívül nincs üdvösség"
524: Boëthius, *De consolatione philosophiae* (A filozófia vigasztalása)
529: az utolsó antik filozófiai iskola bezárása Athénban, a tanítók Perzsiába menekülnek
790: Alcuin, Nagy Károly munkatársa, a frank udvari iskola vezetője. „Karoling reneszánsz"
875 körül: Erigena, *De divisione naturae* (A természet felosztása)
1072: Anselmus, *Monologion*
1078: Anselmus, *Proslogion*
1088 körül: Roscelinus nominalizmusa: az általános fogalom „puszta szó" (flatus vocis)
1132: Abélard, *Sic et non* (Igen és nem). A dogmáknak ki kell állniuk az értelem próbáját

1150 körül: a kettős igazság elve (Averroës)
1160: Salisbury-i Johannes, *Policraticus*. A középkor első rendszeres államtana
1261: Bonaventura Szt. Ferenc-életrajza
1261–64: Aquinói Tamás, *Summa contra gentiles* (Summázat a pogányok ellen)
1265–73: Aquinói Tamás, *Summa theologiae* (Teológiai summázat)
1305 körül: Duns Scotus: az akarat elsődleges az értelemmel szemben
1317 körül: Eckhart mester: a lélek istennel misztikus egységbe olvad
1332 körül: Occam: a világ rendje esetleges. – A középkori harmóniagondolat megbomlik
1440: Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* (A tudott tudatlanság)
1453: Nicolaus Cusanus, *De visione dei* (Isten szemlélése)
1459: Akadémia alapítása Firenzében
1509: Erasmus, *Encomium Moriae* (A balgaság dicsérete)
1515: Machiavelli, *Il principe* (A fejedelem)
1516: Morus, *Utopia*
1517: Luther kiszögezi tételeit a wittenbergi templom kapujára. A reformáció kezdete
1541: Kálvin Genf teljhatalmú prédikátora
1543: Kopernikusz, *De revolutionibus orbium coelestium* (Az égi testek körforgásairól)
1580: Montaigne, *Essais* (Esszék)
1584: Bruno, *Della causa, principio ed uno* (Az okról, elvről és egyről)
1584: Bruno, *De l'infinito, universo e mondi* (A végtelenről, világegyetemről és világokról)
1600: Giordano Bruno megégetése Rómában
1602: Campanella, *Città del Sole* (Napállam)
1612: Böhme, *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang* (Auróra avagy a hajnalpír hasadása)
1619: Kepler, *Harmonices mundi* (A világok harmóniája)
1620: Bacon, *Novum organum scientiarum* (A tudományok új organonja). A reneszánsz filozófia betetőzése, átmenet az újkori empirizmushoz. „A tudás hatalom"
1625: Bacon, *Nova Atlantis* (Új Atlantisz)
1632: Galilei, *Discorsi*. A modern természettudományos világkép megalapozása
1637: Descartes, *Discours de la méthode* (Értekezés a módszerről).

Descartes racionalizmusa az újkori polgári filozófia alapgondolatainak foglalata. „Cogito ergo sum"

1640: Jansen ypres-i püspök fő műve halála után megjelenik és a francia katolicizmuson belül kálvinizáló irányzatot teremt

1641: Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (Elmélkedések az első filozófiáról)

1644: Descartes, *Principia philosophiae* (A filozófia alapelvei)

1647: Gassendi, *De vita, moribus et doctrina Epicuri* (Epikurosz élete, erkölcse és tanítása)

1651: Hobbes, *Leviathan*. „Mindenki harca mindenki ellen"

1657: Pascal, *Lettres provinciales* (Vidéki levelek). A janzenizmus harca a jezsuitizmus ellen

1662: Arnauld és Nicole ún. Port Royal-i logikája, *L'art de penser* (A gondolkodás művészete). Descartes és Pascal szellemében

1670: Pascal halála után megjelennek „Gondolatai" *(Pensées)*

1670: Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (Teológiai-politikai értekezés)

1675: Geulincx, *Gnothi seauton sive Ethica* (Ismerd meg magad avagy Etika)

1675: Malebranche, *De la recherche de la vérité* (Az igazság kutatásáról)

1677: Spinoza, *Ethica, more geometrico demonstrata* (Etika, geometriai módon bizonyítva)

1687: Newton, *Naturalis philosophiae principia mathematica* (A természetfilozófia matematikai elvei). A matematikai-mechanikai világfelfogás összefoglalása

1690: Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Értekezés az emberi értelemről)

1695–97: Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (Történeti és kritikai szótár)

1704: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Új tanulmányok az emberi értelemről, megj. 1765)

1709: Shaftesbury, *The Moralists* (A moralisták)

1710: Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (Értekezés az emberi tudás elveiről)

1714: Leibniz, *La Monadologie* (A monadológia)

1714: Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices Made Public Benefits* (A méhek meséje)

1725: Vico, *La Scienza Nuova* (Az új tudomány)

1738–40: Hume, *A Treatise of Human Nature* (Értekezés az emberi természetről)
1748: Montesquieu, *De l'esprit des lois* (A törvények szelleméről)
1748: La Mettrie, *L'homme machine* (Az embergép)
1749: Hartley, *Observations on Man* (Megfigyelések az emberről). Asszociációs pszichológia
1750: Voltaire Potsdamban, Nagy Frigyesnél
1751: Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (Vizsgálódás az emberi értelemről)
1751: *Hume, An Enquiry concerning the Principles of Morals* (Vizsgálódás az erkölcsök alapelveiről)
1751–72: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. A nagy francia Enciklopédia, Diderot és d'Alembert szerkesztésében
1754: Condillac, *Traité des sensations* (Értekezés az érzetekről)
1755: Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Az ég általános természettörténete és elmélete)
1755: Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és okairól)
1758: Helvétius, *De l'esprit* (A szellemről)
1762: Rousseau, *Du contrat social* (A társadalmi szerződés)
1762: Diderot, *Le neveu de Rameau* (Rameau unokaöccse)
1770: Holbach, *Système de la Nature* (A természet rendszere)
1772: Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (A nyelv eredetéről)
1776: Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Vizsgálódás a nemzetek gazdaságának természetéről és okairól)
1781: Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A tiszta ész kritikája)
1784: Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Egy világpolgár gondolatai az egyetemes történelemről)
1784–91: Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Gondolatok az emberiség történelmének filozófiájához)
1785: Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Az erkölcsök metafizikájának alapvetése)
1788: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (A gyakorlati ész kritikája)
1789: Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe)
1790: Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Az ítéleterő kritikája)

1793: Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (A vallás a tiszta ész határain belül)
1794: Fichte, *Wissenschaftslehre* (Tudománytan)
1797: Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Gondolatok a természet filozófiájáról)
1797: Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Az erkölcsök metafizikája)
1798: Fichte, *Das System der Sittenlehre* (Az erkölcstan rendszere)
1800: Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (Az ember küldetése)
1800: Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* (A zárt kereskedelmi állam)
1800: Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (A transzcendentális idealizmus rendszere)
1801: Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Filozófiai rendszerem ábrázolása)
1801: Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*
1801: Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* (A fichtei és schellingi rendszer különbsége)
1804–05 (megj. 1806): Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (A jelenkor alapvonásai)
1807: Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (A szellem fenomenológiája)
1808: Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (Beszédek a német nemzethez)
1808: F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Az indusok nyelvéről és bölcsességéről)
1809: Lamarck, *Philosophie zoologique* (A zoológia filozófiája). Az élővilág kialakulása fokozatos fejlődés eredménye
1811: Schelling, *Die Zeitalter* (A korszakok)
1812–16: Hegel, *Die Wissenschaft der Logik* (A logika tudománya)
1817: Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (A filozófiai tudományok enciklopédiája alapvonásokban)
1817: Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation* (A politikai gazdaságtan és az adózás alapelveiről)
1818 (1819-re datálva): Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (A világ mint akarat és megjelenítés)
1821: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (A jog filozófiájának alapvonalai)
1825: Saint-Simon, *Le nouveau Christianisme* (Az új kereszténység)
1829: F. Schlegel, *Philosophie der Geschichte* (A történelem filozófiája)

1829: Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire* (Az új ipari és társadalmas világ)
1830–42: Comte, *Cours de philosophie positive* (A pozitív filozófia tanfolyama)
1835–36: Strauss, *Das Leben Jesu* (Jézus élete)
1837: Bolzano, *Wissenschaftslehre* (Tudománytan)
1837: Whewell, *History of the Inductive Sciences* (Az induktív tudományok története)
1841: Carlyle, *On Heroes and Hero-Worship* (Hősök és hősimádat)
1841: Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (A kereszténység lényege)
1843: J. St. Mill, *A System of Logic* (A logika rendszere)
1843: Carlyle, *Past and Present* (Múlt és jelen)
1843: Kierkegaard, *Enten-Eller* (Vagy-vagy)
1843: Kierkegaard, *Frygt og Baeven* (Félelem és rettegés)
1843: Marx-Ruge, *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Német–francia évkönyvek)
1844: Kierkegaard, *Begrebet Angest* (A szorongás fogalma)
1845: Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Az egyetlen és az ő tulajdona)
1845: Hess, *Über das Geldwesen* (A pénz lényegéről)
1848: Marx–Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (A Kommunista Párt kiáltványa)
1852: Moleschott, *Kreislauf des Lebens* (Az élet körforgása)
1853–55: Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Értekezés az emberi fajok egyenlőtlenségéről)
1855: Büchner, *Kraft und Stoff* (Erő és anyag)
1859: J. St. Mill, *On Liberty* (A szabadságról)
1859: Darwin, *The Origin of Species* (A fajok eredete)
1859: Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (A politikai gazdaságtan bírálatához)
1862–96: Spencer, *A System of Synthetic Philosophy* (A szintetikus filozófia rendszere)
1867: Marx, *Das Kapital* (A tőke)
1871: Darwin, *The Descent of Man* (Az ember származása)
1874: Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Pszichológia tapasztalati szempontból)
1878: Preirce, *How to Make our Ideas Clear* (Hogyan tegyünk eszméinket világossá)

1878: Engels, *Anti-Dühring*
1880: Dosztojevszkij, *A Karamazov-testvérek*
1883: Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Bevezetés a szellemtudományokba)
1883–85: Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Imigyen szóla Zarathustra)
1884: Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* (Az aritmetika alapjai)
1886: Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (Túl jón és rosszon)
1886: Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (Adalékok az érzetek elemzéséhez)
1889: Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience* (Tanulmányok a tudatban közvetlenül adottakról)
1890: James, *The Principles of Psychology* (A pszichológia alapelvei)
1893: Brandley, *Appearance and Reality* (Látszat és valóság)
1894: Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Történelem és természettudomány)
1895: Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (A tömegek lélektana). Kezdetét veszi az a folyamat, melynek során a polgári gondolkodásban az „egyén" fogalmát a „tömeg" fogalma szorítja ki
1895: Breuer-Freud, *Studien über Hysterie* (Tanulmányok a hisztériáról). A pszichoanalízis kezdetei
1896: Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (A természettudományos fogalomképzés határai)
1899: Haeckel, *Die Welträtsel* (A világrejtélyek)
1899: Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* (A XIX. század alapjai)
1900: Husserl, *Logische Untersuchungen* (Logikai vizsgálódások)
1900: Freud, *Die Traumdeutung* (Álomfejtés)
1900: Simmel, *Philosophie des Geldes* (A pénz filozófiája). Az egydimenziós társadalom szociológiájának kezdetei
1900: Croce, *Filosofia dello Spirito* (A szem filozófiája)
1901: Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (A mindennapi élet pszichopatológiája)
1902: James, *The Varieties of Religious Experience* (A vallási tapasztalat válfajai)
1902: Meinong, *Über Annahmen* (A feltevésekről)
1903: Moore, *The Refutation of Idealism* (Az idealizmus cáfolata)
1903: Russell, *The Principles of Mathematics* (A matematika alapelvei)
1903: Weininger, *Geschlecht und Charakter* (Nem és jellem)
1902–1912: Cohen, *System der Philosophie* (A filozófia rendszere)

1907: Bergson, *Evolution créatrice* (Teremtő fejlődés)
1908: Lenin, *Matyerializm i empiriokrityicizm* (Materializmus és empiriokriticizmus)
1910: Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (A történeti világ felépítése a szellemtudományokban)
1910–13: Russell–Whitehead, *Principia Mathematica* (A matematika alapelvei)
1911: Lukács, *Die Seele und die Formen* (A lélek és a formák – első változata magyarul 1910-ben)
1911: Vaihinger, *Philosophie des Als-Ob* (A mintha filozófiája)
1913: Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Gondolatok egy tiszta fenomenológiáról és fenomenológiai filozófiáról)
1918 (megj. 1921): Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* (Logikai-filozófiai értekezés)
1918–22: Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (A Nyugat alkonya)
1919: Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (A világnézetek pszichológiája)
1921: Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Tömeglélektan és énanalízis)
1923–29: Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (A szimbolikus formák filozófiája)
1924: Hitler, *Mein Kampf* (Harcom)
1927: Heidegger, *Sein und Zeit* (Lét és idő)
1928: Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (A világ logikai felépítése)
1929: Dewey, *The Quest for Certainty* (A bizonyosság keresése)
1929: Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (A tömegek lázadása)
1930: Rosenberg, *Das Mythus des 20. Jahrhunderts* (A 20. század mítosza)
1932: Jaspers, *Philosophie* (Filozófia)
1932: Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzése által)
1934–61: Toynbee, *A Study of History* (Tanulmány a történelemről)
1934: *Die logische Syntax der Sprache* (A nyelv logikai szintaxisa)
1935: N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (Az ontológia alapvetéséhez)
1935: Popper, *Logik der Forschung* (A kutatás logikája)
1943: Sartre, *L'Etre et le Néant* (A Lét és a Semmi)
1950: N. Hartmann, *Philosophie der Natur* (A természet filozófiája)

1950: David Riesman, *The Lonely Crowd* (A magányos tömeg)

1951 (megj. 1953): Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Filozófiai vizsgálódások)

1957: Chomsky, *Syntactic Structures* (Szintaktikai struktúrák)

1960: Heidegger, *Nietzsche*

1964: Marcuse, *One-Dimensional Man* (Az egydimenziós ember)

Névmutató

Abélard *81*, 82
Ágoston 68, *71–73*, 85, 87, 94
Aineszidémosz *67*
Alcuin *76*
Alembert, Jean le Rond d' *130*
Anaxagorasz *51*
Anaximandrosz *48*
Anaximenész *48*
Anselmus, Canterbury-i *77–78*, 98
Antiochus *67*
Antiszthenész *57*
Apollóniosz *67*
Arisztipposz 52, *57–58*
Arisztotelész 31, 51, *61–64*, 74, 78, 79, 84, 85, 90, 162, 216
Arkhészilaosz *66*
Arkhimédész 32
Avenarius, Richard *216*
Averroës *84*
Avicenna *84*
Ayer, A. J. 227

Baader, Franz *183*
Bacon, Francis 90, *94–95*, 130
Barth, Karl *197*
Bauer, Bruno *170–171*
Baum, Gregory 221
Bayle, Pierre *127*
Beda *76*
Bellarmino, R. 34
Bentham, Jeremy *123–126*, 177
Bergson, Henri *193–194*, 196
Berkeley, George 103, *114–117*, 130, 140, 179
Boëthius *74*, 78, 79
Bolzano, Bernard *207–209*, 212, 214
Bonaventura 75, *84*, 87
Böhme, Jakob *91*, 94
Bradley, F. H. *194*
Brandes, Georg 190
Brentano, Franz 207, *210*
Bridgman, P. W. 229
Bruno, Giordano *91*, 94
Büchner, Ludwig *179*

Campanella, Tommaso *92*, 94
Carlyle, Thomas 177, *182*
Carnap, Rudolf *224–228*
Cassiodorus *76*
Cassirer, Ernst *215*
Chamberlain, H. St. *201*
Chateaubriand, François-René de *182*
Chomsky, Noam *221*
Cohen, Hermann *214–215*
Coleridge, S. T. *177*
Comte, Auguste *176*, 177, 222
Condillac, Etienne-Bonnot de *127*, 128, 222
Condorcet, M. J. A. *132*
Copleston, F. C. 5, 82

Croce, Benedetto *195–196*
Csernisevszkij, N. G. *176*
Cudworth, Ralph *105*
Cusanus, Nicolaus *91*, 94

Darwin, Charles 180, 194
Defoe, Daniel 107
Descartes, René 72, 78, 93, *96–99*, 100, 103, 106, 109, 112, 113, 115, 126, 128, 140, 152, 198, 210
Destutt de Tracy, A. L. C. *128*
Dewey, John *218–219*, 221
Démokritosz *58*, 64
Diderot, Denis 116, 126, *130*
Dilthey, Wilhelm *197–199*
Diogenész, babilóniai 66
Diogenész, szinopei 57
Dosztojevszkij, F. M. *183–184*
Duns Scotus, Johannes 75, *87*
Dühring, Eugen *181*

Eckhart mester *89*
Eliot, George 194
Empedoklész *50*, 51
Engels, Friedrich 8, 11, 167, 181
Epiktétosz 66
Epikurosz 65
Erasmus *93*, 94
Erigena, Johannes Scotus 75, *76–77*, 82
Euklidész, megarai 57

Feigl, Herbert 224
Feuerbach, Ludwig *169–170*
Fichte, Johann Gottlieb 138, *148–151*, 152, 183, 196
Fourier, Charles *175*
Frank, Philipp 224
Frege, Gottlob 207, 211, *212*, 224, 225, 240, 244
Freud, Sigmund 187, *203–206*

Galilei, Galileo 31, 32, 33, 34, 96, **142**
Gans, Eduard *168*
Gassendi, Pierre *100*
Gaunilo *78*
Gentile, Giovanni *196*
Gergely, Nüszai *71*, 76
Geulincx, Arnold *100*
Glockner, Hermann *196*
Gobineau, Arthur *201*
Goethe, Johann Wolfgang von 137
Gorgiász *54*
Grimm, Melchior von *136*

Haeckel, Ernst *180*
Hahn, Hans 224
Hahn István 5
Hamann, Johann Georg *143*, 144, 148
Hartley, David *121*
Hartmann, Nicolai *215–216*
Hauser Arnold 5, 29, 92
Hegel, G. W. F. 5, 44, 47, 138, 151, 152, *153–168*, 169, 170, 174, 183, 184, 185, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 216, 219, 220
Hegésziász *58*
Heidegger, Martin 206, 220, 221, 231, *233–236*
Helvétius, Claude-Adrien 126, *132*
Herder, Johann Gottfried *137*, 143
Herzen, A. I. *176*
Hess, Moses *171*
Hérakleitosz *48–49*, 52, 58, 66, 91
Hitler 201, 224

Hobbes, Thomas *100*, 106, 107, 108
Holbach, Paul-Henri d' *131*
Horatius *65*
Hölderlin, Friedrich 153, *155*
Humboldt, Wilhelm von 8
Hume, David 103, 106, 108, *117–122*, 123, 124, 140, 197, 209, 222
Husserl, Edmund 205, 206, 207, *211*, 220
Hutcheson, Francis *124*
Huxley, Th. H. *180*

Izidor, Sevillai *76*

James, William *217*, 218, 219, 221
Jaspers, Karl 221, 231, *232*, 235
Johannes, Salisbury-i *81*, 82, 117
Johnson, Samuel 115, 116
Jusztinosz *70*

Kant, Immanuel 116, *138–148*, 152, 174, 186, 197, 209, 210, 213, 214, 215
Karneadész *66*
Kálvin *93*, 94
Kelemen, Alexandriai *70–71*
Kepler, Johannes 31
Khrüzipposz *66*
Kierkegaard, Sören 184, *188–190*, 203, 209, 231, 232, 238
Konfuciusz *45*, 46, 47,
Kopernikusz, N. 34
Kroner, Richard *196*
Kuhn, T. S. 142

La Mettrie, Julien Offray de *128*, 131
Lange, F. A. *213*
Leibniz, G. W. *100–102*, 126
Lenin 217
Lessing, Gotthold Ephraim *137*
Leukipposz *58*
Liebmann, Otto *213*
Lipsius, Justus *93*
Locke, John 103, *106–114*, 115, 120, 121, 127, 129, 197, 210, 222
Lucretius Carus *65*
Lukács György 5, 25, 163, *231–232*
Lukianosz *65*
Luther 94

Mach, Ernst *216*
Machiavelli, Niccoló *92*, 136
Maistre, Joseph de *182*
Malebranche, Nicolas de *100*
Mandeville, Bernard de *115*
Marcianus Capella *76*
Marcus Aurelius *66*
Marcuse, Herbert 167, 203, *220*
Marx, Karl 7, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 38, 39, 42, 44, 47, 95, 103, 104, 108, 122, 126, 158, 163, 167, 200, 250
Mehring, Franz 187
Meinong, Alexius 207, *210*
Mendelssohn, Moses *137*
Mill, James *177*
Mill, John Stuart *177–179*, *203*, 223
Moleschott, Jakob *179*
Montaigne, Michel de *93*, 94
Montesquieu *128–129*, 135
Moore, G. E. 116, 207, *212*
More, Henry *105*
Morus, Thomas *92*, 94
Mo-ti *45*
Mussolini 196

Napóleon 160, 161,
Natorp, Paul *215*
Neurath, Otto *224*
Newton, Isaac 31, 96, 112, 127, 129
Nietzsche, Friedrich 47, 184, 188, *190–193*, 195, 201, 203, 214
Novalis *182–183*

Occam, William 75, 82, *87–88*
Origenész *71*
Osiander, Andreas 34
Owen, Robert *175*

Panaitiosz *66*
Paracelsus *91*, 94
Parmenidész *50*, 52, 57, 60
Pascal, Blaise *100*
Peirce, Charles Sanders *218–219*, 221
Philón *70*
Pico della Mirandola *90*
Platón 56, *59–61*, 62, 70, 71, 73, 78, 79, 90, 186
Plotinosz *67–69*
Pomponatius *90*
Popper, Karl 142, *224*
Priestley, Joseph *124*
Prodikosz *54*
Protagórasz 52, *54*, 58
Pszeudo-Dionüsziosz 73, 74, 76
Pürrhón *66*, 67
Püthagorasz *49*

Reichenbach, Hans *224*
Reid, Thomas *122*
Renouvier, Charles *217*
Rickert, Heinrich 213, *214*
Riehl, Alois *213*
Robespierre, Maximilien 133, 134, 150, 153
Roscelinus *81*
Rousseau, Jean-Jacques 106, 126, 127, *133–134*, 135, 137, 153, 175, 183
Ruge, Arnold *171*
Russel, Bertrand 207, 211, *212*, 224, 225, 240, 241, 244

Saint-Simon, Claude-Henri de *175*
Sartre, Jean-Paul 231, 235
Savigny, F. K. *183*
Schelling, Friedrich Wilhelm 138, *151–152*, 153, 156, 183
Schiller, Friedrich 146
Schlegel, Friedrich *183*
Schlesinger, G. 230
Schlick, Moritz *224*, 226
Schnitzler, Arthur 204
Schopenhauer, Arthur *184–188*, 193
Seneca *66*
Sextus Empiricus *67*
Siger, Brabanti *85*
Shaftesbury, A. A. C. *106*
Simmel, Georg *199–200*, 201, 205
Smith, Adam *123*, 147, 163
Smuts, J. C. *194*, 201
Spencer, Herbert *180–181*, 222
Spengler, Oswald *200–201*
Spinoza, Benedictus de 96, 100–102, 126
Stirling, J. H. 194
Stirner, Max *171*
Stolberg, Friedrich 148
Strauss, David Friedrich *169*, 194
Stumpf, Karl 207
Szókratész 52, *54–56*, 57, 58, 59, 60, 190
Susman, Margaret 232
Swift, J. 114, 115

Tamás, Aquinói 78, 82, 83, 84, *85–87*, 197
Tarski, Alfred 224
Tertullianus *70*
Thálész *48*
Toynbee, A. J. *201–202*
Tőkei Ferenc 5
Twardowski Kasimierz, 207, *210*

Vaihinger, Hans *214*
Vico, Giovanni Battista *135–136*
Vogt, Karl *179*
Voltaire *127*, 129, 131
Vorländer, Karl 5

Waismann, Friedrich 143, 224
Whewell, William *178*
Windelband, Wilhelm *213–214*
Wittgenstein, Ludwig 116, 143, 206, 211, 212, 221, 226, 231, *236–250*

Xenophanész *50*

Zénón, eleai *50*
Zénón, sztoikus *65*

Fogalommutató

(A FONTOSABB FOGALMAK ÉRTELMEZETT ELŐFORDULÁSAI)

aprioritás 139
dedukció 96
deizmus 127
dialektika, hegeli 166
dialektika, szókratészi 55–56
egzisztencia 188
elidegenedés 17, 24, 25
emberi természet 15, 27
emotivizmus 119, 227
empirizmus 103
etikai intellektualizmus 56
eudaimonizmus 56
fenomenalizmus 122, 222
hedonizmus 57
idealizmus 60
ideológia 29, 128
indukció 95, 178
indukcionista tudományfelfogás 142
instrumentalizmus, tudományelméleti 34
izomorfia 110
konceptualizmus 79
magánvalóság, Hegelnél 162
magánvalóság, Kantnál 140, 146
materializmus 58, 130, 131, 179
metafizika 63
nivellálódás 188
nominalizmus 79, 222
objektiváció 11
ontológia 50
panteizmus 91
pozitivitás 154
pozitivizmus 112, 176, 222
privatizmus 103
racionalizmus 96
racionalizmus, ismeretfilozófia 99
realizmus, középkori (szélsőséges, illetve mérsékelt) 79
realizmus, tudományelméleti 34
reprezentacionalizmus 110
szenzualizmus 57
szolipszizmus 115
sztoicizmus 66
szubsztancia 111, 191–192
teleológia 62
transzcendencia 30
transzcendentalitás 141
utilitariánizmus 119

Tartalom

Előszó [5]

Bevezetés [7]

I. Ókor [41]
1. Keleti filozófia [41]
2. Az antik filozófia kezdetei [47]
3. Ontológiai rendszerek [50]
4. Az antik felvilágosodás [52]
5. Az athéni klasszikus filozófia [59]
6. Az antik filozófia válsága [64]
7. Az antik filozófia felbomlása [67]
8. A kereszténység [69]

II. Középkor [75]
1. A preskolasztika és a korai skolasztika [76]
2. A nagyskolasztika [82]
3. A késő skolasztika [87]

III. Reneszánsz [90]
1. Naiv természet- és társadalomfilozófia [91]
2. Bacon [94]

IV. Metafizikai rendszerek [96]
1. Descartes [96]
2. Pro és kontra Descartes. Spinoza, Leibniz [100]

V. A felvilágosodás [103]
1. Az angol felvilágosodás [105]
2. A felvilágosodás a kontinensen [126]

VI. A német klasszikus filozófia [138]
1. Kant [139]
2. Fichte [148]

3. Schelling [151]
4. Hegel [153]
5. Az ifjúhegeliánusok [168]

VII. A polgári filozófia válsága [173]
1. A pozitivista áramlat [175]
2. Az irracionalista áramlat [181]
3. Új metafizikák és metafizika-kritikák [202]

VIII. A polgári filozófia felbomlása [220]
1. A logikai pozitivizmus [222]
2. Az egzisztencializmus [231]
3. Wittgenstein: a filozófia negatív megszüntetése [236]

Időrendi tábla [251]

Névmutató [261]

Fogalommutató [267]

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
Szerkesztette Tomori Lajos
A kötésterv Kemény Zoltán munkája
Műszaki vezető Szécsi Andor
Műszaki szerkesztő Székffy Gyula
A szedést 1973. IX. 19-én kezdték meg
Megjelent 1974. március hó, 21 000 példányban
Terjedelme 13,6 (A/5) ív

73.3479 Athenaeum Nyomda, Budapest – Íves magasnyomás
Felelős vezető: Soproni Béla vezérigazgató